Volumen 78 Fasciculus I 2012

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2012

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Vincenzo Poggi (Editor) – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

RECENSIONES

ISSN 0030-5375

SIGLA

AA	Anaphorae Armeniacae (Roma 2001 ss.)
AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AO	Anaphorae Orientales (Roma 2001 ss.)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
AS	Anaphorae Syriacae (Roma 1939 ss.)
BBGG	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFI	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard et alii, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, RO	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium . . .* I-II (Würzburg 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917, repr. Hildesheim 1965)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EL	Ephemerides liturgicae
EO	Échos d'Orient
FCCO	Fonti. Codificazione Canonica Orientale (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2 I-II	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS I-III	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS / GCSNF	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.) / neue Folge (1995 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden – Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖB	Jahrbuch der Byzantinischen Gesellschaft (Wien 1951-68); deinde Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JTS	The Journal of Theological Studies
LMD	La Maison-Dieu
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK^{1-2-3}	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium (New York / Oxford 1991)
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PravEn	Pravoslavnaja Enciklopedija (Moskva 2000 ss.)
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις 1852-1859)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825-1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMP	Žurnal Moskovskoj Patriarchij

Cesare Giraudo, S.J.

Un Congresso «eucaristico» all'Università Gregoriana promosso dal Pontificio Istituto Orientale

1. *Problematiche eucaristiche: queste e altre*

In rapporto all'Eucaristia sono note le domande che assillano il teologo. Con quali parole si produce la reale presenza? Esiste un rapporto tra le parole della consacrazione e le restanti parole della preghiera eucaristica? La celebrazione eucaristica nella Chiesa delle origini si faceva con il solo racconto istituzionale, o con tutta quanta una preghiera? Come ipotizzare la genesi della preghiera eucaristica? Sarebbe nato prima il racconto istituzionale, oppure l'intera preghiera che lo contiene? È verosimile dare per scontata la genesi statica della preghiera eucaristica, che si sarebbe formata per successive stratificazioni, oppure conviene orientarci verso l'idea di una sua genesi dinamica? Ha senso continuare a dire che Gesù nel Cenacolo avrebbe celebrato la prima Messa e che ne avrebbe celebrata un'altra a Emmaus, lasciando poi agli Apostoli di continuare la serie rituale?

2. *Un Congresso «eucaristico» in prospettiva ecumenica*

Per tentare una risposta a queste e ad altre simili domande si è svolto a Roma, nei giorni 25 e 26 ottobre 2011, un Congresso internazionale dal titolo: *La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari*. Il termine *anafora*, come sa bene il cultore degli studi liturgici, significa *preghiera eucaristica*, intesa come «preghiera dell'offerta», ovvero come «preghiera che la Chiesa eleva a Dio insieme all'offerta eucaristica». Più enigmatica può risultare a molti la specificazione dei nomi «Addai e Mari». Si tratta di due discepoli degli Apostoli, che avrebbero diffuso il Vangelo insieme all'apostolo Tommaso in quella immensa regione che abbraccia l'intera Mesopotamia, spingendosi fino alle coste meridionali dell'India.

Lo stimolo che si è concretizzato nell'indizione del Congresso risponde a un desiderio della Congregazione per la Dottrina della Fede che, tramite

OCP 78 (2012) 5-14

una precisa richiesta rivolta cinque anni or sono a un docente del Pontificio Istituto Orientale, ha invitato gli studiosi a «suggerire alcuni temi riguardanti la questione dello sviluppo del racconto istituzionale nel primo millennio», allo scopo di «promuovere studi ampi e motivati di carattere storico in materia, che aiutino a meglio comprendere il pronunciamento di questa Congregazione sulla cosiddetta Anafora di Addai e Mari», cioè la Dichiarazione *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira d'Oriente*[1].

A conferma del respiro ecumenico del Congresso va segnalata la partecipazione di una delegazione ufficiale della Chiesa Assira d'Oriente, inviata da Sua Santità il Catholicos-Patriarca Mar Dinkha IV. Essa era composta da Mar Aprem, metropolita dell'India, da Mar Awa, vescovo di California e segretario del Santo Sinodo, e dal Rev. Dr. William Toma. Nell'annunciare la presenza della delegazione al Congresso, Mar Awa così scriveva il 15 marzo scorso all'organizzatore del Congresso: «Come lei ben sa, la benedetta anafora [di Addai e Mari], che da lei giustamente è stata definita "la gemma orientale", costituisce il possesso più prezioso della Chiesa Assira d'Oriente. Per questo motivo la Chiesa Assira d'Oriente desidera essere coinvolta nei lavori del Congresso, nella certezza che la sua partecipazione aiuterà a promuovere ulteriormente le relazioni ecumeniche tra le nostre due Chiese sorelle. Sua Santità il Patriarca ha gradito molto l'iniziativa congressuale, non soltanto per il fatto che il simposio riguarda la nostra più preziosa anafora, ma soprattutto per le importanti implicazioni ecumeniche che potranno sgorgare da questo incontro accademico/ecclesiale».

3. *Per riattivare il dialogo tra liturgisti e teologi*

Tre erano gli obiettivi che il Congresso si proponeva: (a) offrire un contributo scientifico alla ricerca sulla genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica, alla luce della più antica anafora che ci sia pervenuta; (b) favorire il dialogo tra liturgisti-teologi e teologi-sistematici in merito alla teologia dell'Eucaristia e alla *forma Eucharistiæ*, cioè alle parole con cui si fa l'Eucaristia; (c) estendere la conoscenza delle ricchezze orientali anche all'area occidentale, spesso confinata entro orizzonti liturgico-teologici ristretti.

In seguito a un accordo tra il rettore dell'Istituto Orientale e il rettore dell'Università Gregoriana, il Congresso si è svolto nella sede dell'Università Gregoriana. Tale decisione è stata motivata, oltre che dalla disponibilità di ampi spazi e di attrezzatura per la traduzione simultanea, soprattutto

[1] Cf *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, p. 7.

dal desiderio di offrire a un numero più ampio di studiosi e studenti occidentali un'esperienza tanto stimolante.

4. *Il tema del primo giorno: «L'habitat ecclesiale dell'anafora di Addai e Mari»*

Con la giornata di martedì 25 ottobre si è voluto ambientare la riflessione, tramite conferenze storico-canonistiche, sulle tre comunità ecclesiali che ancor oggi utilizzano l'anafora, vale a dire la Chiesa Assira d'Oriente, la Chiesa Caldea e la Chiesa Siro-Malabarese.

Le assise si sono aperte con la recita del *Padre nostro* nella lingua aramaico-siriaca. Quindi, dopo il saluto alla Delegazione Assira da parte del rettore dell'Università Gregoriana, François-Xavier Dumortier sj, è stata data lettura al Congresso del messaggio inviato dal Patriarca Mar Dinkha IV. Il rettore Dumortier ha poi proseguito illustrando «La missione della Pontificia Università Gregoriana: "nel cuore della Chiesa"». Ha detto, tra l'altro: «La Pontificia Università Gregoriana ha una missione che ci stimola a vivere interiormente tutto ciò che attraversa e assilla la Chiesa nel mondo di oggi. Come Università, dobbiamo essere fedeli al meglio della tradizione universitaria, consacrandoci a un lavoro intellettuale rigoroso e vigoroso. Come luogo di formazione, abbiamo il dovere di formare uomini e donne che siano ricercatori instancabili di Dio e testimoni audaci di Cristo. Come domicilio in Roma, centro della cristianità e sede del Successore di Pietro, abbiamo l'impegno di *sentire in Ecclesia et cum Ecclesia*, con una Chiesa che ha bisogno del concorso di tutte le tradizioni per adempiere la propria missione».

La prima relazione (*Varietà nei racconti istituzionali delle anafore siriache*) è stata svolta da Sebastian Brock (Oriental Studies, Oxford University). Dopo aver ricordato che le Chiese di espressione siriaca hanno il merito di aver conservato un gran numero di anafore (oltre settanta), il relatore ha raffrontato le quattro recensioni scritturistiche del racconto istituzionale con la molteplicità di accenti attestata dalle recensioni anaforiche; e ha concluso: «Se l'uniformità non deve essere considerata un preliminare all'unità, come il moderno dialogo ecumenico sulla cristologia ha dimostrato, è lecito ritenere che ciò vale pure per la liturgia».

Nella seconda relazione (*La Chiesa Assira d'Oriente attraverso la storia*) Mar Aprem Mooken (metropolita dell'India) ha tracciato un'ampia panoramica della sua Chiesa: una Chiesa apostolica, illustrata da Mar Efrem il Siro, gravata da pesanti incomprensioni intorno alla figura di Nestorio — che peraltro non era assiro, né conosceva la lingua siriaca —, una Chiesa che tra i secoli VI e XIV conobbe una grande espansione missionaria, dall'Oceano Pacifico a Oriente al Mediterraneo a Occidente, dalla Siberia

all'Oceano Indiano. Sebbene provata da tante divisioni e persecuzioni, questa Chiesa resta animata dal desiderio profondo di continuare a trasmettere alle giovani generazioni le tradizioni dei suoi antenati, non ultimo l'uso dell'aramaico-siriaco, la lingua nella quale il Signore istituì l'Eucaristia.

Con la terza relazione (*La Chiesa Caldea nella Chiesa Cattolica di oggi: identità liturgica e comunione universale*) l'attenzione si è spostata sul secondo ramo dell'unica Chiesa d'Oriente. Dopo aver situato la sua comunità ecclesiale nel tempo e nello spazio, Mar Antoine Audo sj (vescovo caldeo di Aleppo) si è concentrato sui due eventi maggiori della Chiesa Cattolica nei tempi moderni: il Vaticano I (1869-70), per il quale ha evocato l'intervento del patriarca Joseph VI Audo in difesa delle tradizioni orientali, e il Vaticano II (1962-65), che ha considerato a partire dal decreto sulle Chiese Orientali. Il riferimento a questi due Concili può infatti aiutare a comprendere come la Chiesa Caldea è determinata a difendere la propria identità orientale, la sua specificità liturgica e canonica, nel desiderio sincero di recepire dalla Chiesa universale sempre nuovi arricchimenti.

La quarta relazione (*La fecondità del fuoco: un esempio di applicazione del patrimonio liturgico siriaco alla teologia dell'Eucaristia*) è stata tenuta da Massimo Pampaloni sj (Pontificio Istituto Orientale). Il relatore ha illustrato la straordinaria forza simbolica che il nesso tra Spirito Santo, presentato nell'immagine del «fuoco», e l'Eucaristia conferisce alla comprensione di alcuni passaggi biblici — in particolare della Lettera agli Ebrei —, contribuendo di rimando a una intelligenza più profonda del mistero eucaristico.

La sessione pomeridiana è stata aperta dall'intervento del rettore del Pontificio Istituto Orientale, James McCann sj. Dopo il saluto ai congressisti, il rettore ha presentato «La missione del Pontificio Istituto Orientale: "far conoscere la luce dell'Oriente"». Questo Istituto, fondato da Benedetto XV nel 1917 quale «sede specifica di studi superiori riguardanti le questioni orientali», è caratterizzato dal fatto che nell'insegnamento ivi impartito deve procedere «di pari passo l'esposizione della dottrina cattolica e di quella ortodossa»[2].

La quinta relazione (*Il Sinodo di Dadisho del 424 rivisitato alla luce della tipologia di Pietro*) di George Nedungatt sj (Pontificio Istituto Orientale) ha fatto il punto su una delicata questione ecumenica. La cosiddetta dichiarazione di indipendenza della Chiesa Assira d'Oriente nel Sinodo di Mar Dadisho è stata compresa generalmente come una rottura della comunione ecclesiale con il resto della cristianità. Invece, alla luce della tipologia di Pietro, lo stesso evento può essere letto in maniera diversa, nel senso cioè che chi occupava la sede primaziale di Seleucia-Ctesifonte era di fat-

[2] Benedetto XV, motu proprio *Orientis catholici*, in *Acta Apostolicae Sedis* 9 (1917) 531-533.

to, per quella Chiesa, Pietro. La tipologia di Pietro ha segnato la teologia patristica siriaca a cominciare da Afraate, come pure l'Oriente greco e il primo Occidente latino. Nel contesto di conflitti e di guerre tra l'Impero romano e l'Impero persiano, la decisione sinodale del 424 può essere compresa positivamente come una misura di autodifesa. Nel momento in cui studi imparziali e rigorosi hanno recentemente rimosso dalla Chiesa Assira d'Oriente l'accusa di eresia nestoriana o di liturgie eucaristiche invalide, una nuova valutazione del Sinodo di Dadisho, alla luce della tipologia di Pietro, potrebbe ugualmente liberare questa Chiesa dalla persistente accusa di scisma.

Con la sesta relazione (*L'incontro dei Cristiani di san Tommaso del XVI secolo con i missionari latini e sue conseguenze*) Sunny Kokkaravalayil sj (Pontificio Istituto Orientale) ha portato l'attenzione sul terzo ramo della Chiesa d'Oriente, vale a dire la Chiesa Siro-Malabarese. Attraverso una lettura storico-canonistica il relatore ha illustrato l'incontro/scontro tra i missionari latini e i Cristiani di san Tommaso, sottolineando come inizialmente i missionari furono accolti con entusiasmo. Ma, a poco a poco, notando differenze inaccettabili negli usi della Chiesa di san Tommaso, i latini le imposero progressivamente i propri usi. A partire da quel momento i Cristiani di san Tommaso cominciarono a opporre resistenza. Il settore che subì i mutamenti maggiori fu la liturgia. I missionari segnalarono che alcuni dei sette sacramenti erano assenti nella Chiesa di san Tommaso, e che quelli che esistevano erano celebrati in maniera difettosa. In seguito all'istanza dei missionari, la Confermazione cominciò ad essere amministrata separatamente dal Battesimo, la Confessione auricolare annuale fu resa obbligatoria, e fu introdotta l'Estrema Unzione, tutto questo utilizzando il rituale della Chiesa latina. Il Sinodo di Diamper (1599) si presenta come il punto di arrivo di un lungo processo di latinizzazione, protrattosi per circa un secolo.

Sul prolungamento della precedente riflessione si è collocata la settima relazione (*Le vicissitudini dell'anafora di Addai e Mari tra i Cristiani di san Tommaso della Chiesa Siro-Malabarese*), svolta da Paul Pallath (Romana Rota). Il relatore ha spiegato come, dopo l'arrivo dei missionari occidentali agli inizi del XVI secolo e l'insediamento della Chiesa latina in India, la liturgia dei Cristiani di san Tommaso venne sottoposta a una robusta revisione in base ai canoni della teologia scolastica e della liturgia romana, il che comportò l'inserimento delle parole della consacrazione nella celebrazione eucaristica, non però all'interno dell'anafora di Addai e Mari, ma tra i riti che precedono immediatamente la comunione.

La prima giornata del Congresso si è conclusa con l'ottava relazione (*L'anafora di Addai e Mari, banco di prova per la teologia sistematica dell'Eu-*

caristia), tenuta da chi scrive, docente presso il Pontificio Istituto Orientale e l'Università Gregoriana. Con l'ausilio di PowerPoint si è spiegato come la Dichiarazione romana *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira d'Oriente* abbia di fatto invitato la «fede creduta» (*lex credendi*) a rimettersi alla scuola della «fede pregata» (*lex orandi*). In particolare si è detto che la teologia odierna, se accetterà di confrontarsi con la *lex orandi* eucaristica, testimoniata da quell'autorevole «banco di prova» che rappresenta il formulario giudeo-cristiano di Addai e Mari, non solo non perderà nulla delle grandi conquiste della scolastica, ma le ritroverà in una luce a un tempo nuova e antica, in piena sintonia con la metodologia dei Padri, sia d'Oriente che d'Occidente, i quali «prima pregavano, poi credevano; pregavano per poter credere, pregavano per sapere come e che cosa dovevano credere».

5. *Il tema del secondo giorno: «L'anafora di Addai e Mari: la "gemma orientale" della "lex orandi"»*

La giornata di mercoledì 26 ottobre, commemorativa della Dichiarazione romana a dieci anni dalla sua promulgazione, è stata consacrata interamente a conferenze tese a far luce sulla genesi del racconto istituzionale nell'anafora, in riferimento specifico a Addai e Mari e ad analoghe testimonianze provenienti soprattutto dalle tradizioni anaforiche siriaca, maronita ed etiopica.

La sessione del mattino si è aperta con un intervento di Mar Youssef Soueif (arcivescovo maronita di Cipro) sul tema «La Chiesa Maronita, ponte tra l'Oriente e l'Occidente», cui ha fatto seguito la prima relazione (*L'anafora di san Pietro Apostolo III, detta Sharar, in uso nella Chiesa Maronita*) tenuta da Augustin Mouḥanna olm (Université St-Esprit, Kaslik). Dopo una presentazione dell'anafora *Sharar* — così denominata a partire da un *incipit* che significa «conferma» — nel quadro della tradizione maronita, il relatore ne ha sottolineato i tratti più significativi: il carattere semitico ancor privo degli sviluppi teologici propri al cristianesimo ellenizzato, la configurazione del racconto istituzionale rivolto a Cristo in seconda persona, la ricorrenza dell'antica formula «questo pane è il mio corpo», indebitamente contestata e sospettata di eterodossia dai latini. Ha pure illustrato la situazione attuale di *Sharar*, un tempo utilizzata a brandelli nella liturgia dei Presantificati, e recentemente riabilitata, vale a dire restituita al rango di vera e propria anafora.

Preparata dall'inquadratura storico-ecclesiale offerta dal precedente discorso, ha avuto luogo la seconda relazione (*Storia di due anafore: Addai e Mari e la maronita Sharar*) di Bryan D. Spinks (Yale Divinity School, New

Haven). A partire dalla sua cospicua produzione personale e dalla letteratura complementare, il relatore ha proceduto a un accurato raffronto tra queste due anafore, che da sole testimoniano un'intera tradizione anaforica. Si è poi interessato al nucleo arcaico di Addai e Mari, al raffronto con *Sharar*, alla recente reintroduzione di *Sharar* nella liturgia maronita, offrendo pure ai congressisti un saggio del racconto istituzionale in canto. Ora che *Sharar* è stata ripristinata nell'uso liturgico, e siccome Addai e Mari non è mai venuta meno, si può dunque parlare di «testi vivi per Chiese vive».

Con la terza relazione (*Le anafore della Chiesa Etiopica: la sfida dell'ortodossia*) Emmanuel Fritsch cssp (segretario dell'Ufficio Liturgico dell'episcopato cattolico di Etiopia) ha tracciato una panoramica sulle anafore della Chiesa Etiopica, variamente usate dai cattolici e dagli ortodossi. Quindi, dopo un cenno alla formula «Questo pane è il mio corpo», posta sotto accusa dai latini pure presso gli etiopici, ha concentrato l'attenzione dell'uditorio su due anafore che presentano una formulazione delle parole istituzionali diversa da quella che si è unanimemente imposta, ma assai significative per chi si interessa allo sviluppo della formula. Il relatore ha concluso dicendo: «Le formule che un tempo venivano rimproverate alla Chiesa Etiopica si presentano ora come un contributo importante, che arricchisce l'insieme della Chiesa di Dio. Di conseguenza la Chiesa Etiopica auspica che la Chiesa di Roma riconosca, protegga e sviluppi queste sue ricche espressioni della tradizione apostolica».

Nella quarta relazione (*La decisione vaticana del 2001 su Addai e Mari in retrospettiva: riflessioni di un protagonista*) l'archimandrita Robert F. Taft sj (Pontificio Istituto Orientale) ha illustrato, sulla base delle informazioni di prima mano di cui dispone, come la decisione giunse in porto. In particolare ha raccontato come ha vissuto il suo ruolo allorché gli fu chiesto dalla Santa Sede di esprimersi sulla questione, precisando i criteri che guidarono la sua risposta, e passando in rassegna le reazioni conseguenti alla decisione finale. Ha concluso esponendo il proprio punto di vista sulle «guerre culturali» di tipo liturgico che minacciano oggi l'unità della Chiesa Cattolica, e ipotizzando che cosa si possa fare per calmare le acque.

La sessione pomeridiana è stata introdotta dall'intervento di Dietmar W. Winkler (consultore del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani) sul tema «L'anafora di Addai e Mari in prospettiva ecumenica». Nel passare in rassegna i fecondi scambi intercorsi tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira d'Oriente dal 1978 a oggi, il relatore non ha mancato di sottolineare il contributo offerto al dialogo, sebbene in forma non-ufficiale, dalla «Fondazione *Pro Oriente*».

La quinta relazione (*Due differenti concezioni del racconto istituzionale: «consacrazione» o «trasmissione» del* typos *dell'Eucaristia*) è stata svolta da

Enrico Mazza (Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo). Oggi, quando si studia l'Eucaristia, si arriva sempre alla teologia della consacrazione come elemento principale su cui poggia tutto ciò che ha valore ontologico in questo sacramento. Poi si passa alla domanda della «forma» della consacrazione, ossia della «formula» consacratoria che è un testo. È un metodo nato nel medioevo. In Occidente la teologia della consacrazione si fonda su un testo del *De sacramentis* di Ambrogio, che però ha espresso anche altre posizioni. Prima di questo sviluppo abbiamo una concezione differente, quella che è rappresentata nell'anafora di Addai e Mari. Qui non c'è il racconto dell'ultima cena, con le parole del Signore, ma c'è la «menzione» dell'istituzione, ossia un breve riferimento all'azione di Cristo che, nel Cenacolo, consegnò ai discepoli il *typos*, o «forma», dell'azione eucaristica. Le tracce di questa antica menzione dell'istituzione si trovano in molti testi anaforici tanto d'Oriente quanto d'Occidente. A partire dai dati arcaici il relatore ha proposto un'interpretazione teologica capace di renderne ragione.

Con la sesta relazione (*Il sacramento del Santo Lievito nella Chiesa Assira d'Oriente*) Mar Awa Royel (vescovo di California e segretario del Santo Sinodo) ha trattato un tema che solo un assiro conosce per esperienza. Oggi, infatti, la più importante anomalia liturgica tra l'Oriente e l'Occidente è di gran lunga il *Santo Lievito* (o *Malka*). Si tratta di una prassi sacramentale che è osservata unicamente dalla Chiesa Assira d'Oriente. Nel suo *Liber Margaritæ*, Mar Abdisho di Nisibi († 1318) enumera i sacramenti della Chiesa d'Oriente, di cui cinque sono comuni alle Chiese d'Oriente e d'Occidente. Questa lista include due sacramenti che non sono riconosciuti dal resto della cristianità, vale a dire il Santo Lievito e la Santa Croce. Il primo di questi due sacramenti non è riconosciuto da nessun'altra Chiesa, mentre il secondo è considerato tutt'al più come un «sacramentale» dalla Chiesa Cattolica Romana. Le origini del Santo Lievito, conservato con la più grande cura e diligenza nella liturgia della Chiesa Assira d'Oriente, sono nascoste nella tradizione della Chiesa apostolica. A beneficio di quanti non sanno in cosa consista «il sacramento del Santo Lievito», riportiamo la descrizione che ne fa il Commentario Ufficiale intitolato *Disposizioni fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira d'Oriente*: «Da tempi immemorabili, la tradizione assira racconta che Gesù diede a san Giovanni due pezzi del pane che Egli aveva preso nelle sue mani, benedetto, spezzato, e dato ai suoi discepoli. Gesù chiese a san Giovanni di mangiare uno dei pezzi e di conservare l'altro con cura. Dopo la morte di Gesù, san Giovanni immerse il pezzo di pane nel sangue che sgorgava dal suo costato. Da ciò deriva il nome di "santo lievito", dato a questo pane consacrato, intriso del sangue di Gesù. Fino ad oggi, il *Santo Lievito* è stato conservato e rinnovato ogni anno nella Chiesa Assira d'Oriente. Il Vescovo locale lo rinnova il Giovedì

Santo, unendo al lievito rimasto quello nuovo. Egli lo distribuisce poi a tutte le parrocchie della sua diocesi, affinché esse lo adoperino nel corso dell'anno, per ogni pane appositamente preparato dal sacerdote prima dell'Eucaristia. Nessun sacerdote può celebrare l'Eucaristia utilizzando il pane eucaristico senza il *Santo Lievito*. Questa tradizione del Sacramento o Mistero del *Santo Lievito*, che precede la celebrazione eucaristica vera e propria, è da considerarsi certamente come un segno visibile di continuità storica e simbolica fra l'attuale celebrazione eucaristica e l'istituzione dell'Eucaristia da parte di Gesù»[3].

La settima relazione (*L'anafora mesopotamica di Addai e Mari: una dialettica organica tra fondo apostolico e sviluppo eucologico*) è stata tenuta da Mar Sarḥad Y. Jammo (vescovo caldeo dell'eparchia di San Pietro in California), protagonista egli pure dell'elaborazione della Dichiarazione romana. Attraverso un'analisi assai sofisticata, il relatore si è proposto di individuare i vari strati soggiacenti all'odierno testo anaforico. Da essa risulta che l'unica traccia dell'età apostolica appartiene a un tempo primordiale allorché l'eucologia della Chiesa non aveva ancora inserito il racconto dell'ultima cena nel testo dell'anafora. Per quanto concerne la situazione odierna dell'anafora di Addai e Mari, il migliore esempio di uno sviluppo eucologico — e in pari tempo, il più importante e significativo — consiste nell'individuare il luogo dove inserire il racconto dell'ultima cena, in coerenza con il modello particolare dell'anafora mesopotamica.

L'ultima relazione della seconda giornata e dell'intero Congresso (*La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari: tra storia delle forme e liturgia comparata*) è stata svolta da chi scrive, organizzatore del Congresso internazionale. La relazione era così articolata: (1) «Il racconto istituzionale e la nozione di "sviluppo"»; (2) «Cronologia dei formulari e cronologia delle forme»; (3) «La testimonianza delle anafore cosiddette "anomale"»; (4) «Il racconto istituzionale e le fasi del suo sviluppo»; (5) «Il racconto istituzionale: elemento interpolato o costitutivo del DNA anaforico?»; (6) «Addai e Mari: un'anafora "fuori serie" o un archetipo della serie?».

All'ultima relazione ha fatto seguito un'animata *Tavola Rotonda*, diretta da Dietmar W. Winkler.

6. *Un bilancio*

Si è trattato di un programma intenso e articolato, che non mancherà di incentivare l'interesse per le ricchezze delle tradizioni orientali. A lavori

[3] *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, p. 7.

ultimati, bisogna riconoscere che le attese non sono andate deluse. Dalle schede di iscrizione e dal numero di cartelline distribuite risulta infatti che i congressisti sono stati non meno di 350, con una presenza costante in aula mai inferiore alle 200 persone. Un altro riscontro significativo è venuto dalle numerose visite al website[4], tanto dall'Italia, quanto da Paesi lontani.

Ma al di là del successo in numeri, peraltro accreditato dal fatto che «il titolo criptato» del Congresso — come giustamente l'ha definito Gianni Valente in *Vatican Insider* — pareva destinato ad attrarre l'attenzione dei soli specialisti, appare già quello che potrebbe essere il frutto più prezioso di questo speciale Congresso «eucaristico»: il desiderio da tutti manifestato di porsi sempre più in sintonia con l'intera tradizione, attraverso un cammino sempre più ecumenico, in vista di un *intellectus Eucharistiæ* che cresce ai ritmi della *Ecclesia orans*. Resta ora da attendere la pubblicazione degli Atti.

Pontificio Istituto Orientale Cesare Giraudo, S.J.

SUMMARY

On 17 January 2001 the Congregation for the Doctrine of the Faith recognized the validity of the Eucharist celebrated with the Anaphora of Addai and Mari, which the Assyrian Church of the East had used *ab immemorabili* without an Institution Narrative. On 26 October 2001 "L'Osservatore Romano" made public this decision approved in advance by John Paul II in a document entitled *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and Assyrian Church of the East*. To celebrate this first significant 10th Anniversary, the Pontifical Oriental Institute organized, on 25-26 October 2011, an International Congress held at the Pontifical Gregorian University on *The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. The objectives of the Congress were threefold: (a) to make a scientific contribution to the research on the Institution Narrative in the Eucharistic Prayer; (b) to promote dialogue between theologians of the liturgy and systematic theologians; and (c) to make the Eastern liturgical riches better known in the West.

[4] www.liturgia.it/addaicongress/

Cesare Giraudo, S.J.

The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari: Between Form Criticism and Comparative Liturgy

1. *Studying the Eucharist, but through what lens?*

My mind often turns to the figure of the old watchmaker in the village of my childhood. A skilled artisan, he spent most of his days taking apart and putting back together watches of every shape and style. Choosing this profession meant an apprenticeship that required managing to hold the magnifier in one eye by curling the cheek and furrowing the brow to free his hands for the task to be done. He became so used to this instrument, which had become a part of himself, that he no longer noticed its presence. So that when he decided to go out on the street from his shop to take a bit of air, he continued unperturbed to filter the world through this monocle held in position with great skill. If this instrument provided him valuable help, it also had the disadvantage that, putting in focus the detail, made him lose a view of the whole, while at the same time depriving him of depth of field due to the loss of binocular vision, making him see objects as if they were all on the same plane. If such limits did not upset him at all nor cause any damage to his beloved customers, far more significant have been the limits that adopting the magnifier — metaphorically — has caused for the many who, throughout the entire second millennium in the West, have done all they could to clarify ideas in Eucharistic theology. The same applies naturally to those who were formed by their theological manuals.

Continuing this chosen image, one can say that the Latin theologians of the second millennium have learned only too well from our watchmaker the systematic recourse to a magnifying lens. With the admirable desire to always better understand the reality before them, they were preoccupied with focusing on the detail in order to draw forth ever clearer and more distinct ideas. Abandoning the metaphor, they went to the heart of the Eu-

* The final conference given during the Congress of Addai and Mari (25-26 October 2011) is here reproduced in English. In the publication of the Acts — at present in process of preparation — the text will be in the original Italian, with further additions and documentation.

charistic prayer, namely the *institution narrative*, which they named with the exclusive term "consecration." Rather than concentrating on the entire narrative, they focused on the words of the Lord alone: not all the words, but only those their system had established as necessary and sufficient to effect the consecration. The consecration is beyond doubt the heart of the Eucharistic prayer. But, as with any organism, the heart cannot exist on its own. It subsists only in interactive correlation with all the other parts of the body. With respect to the Eucharist, this is what Western systematic theology of the second millennium has not really grasped.

Placing the *institution narrative* in a sort of splendid isolation, theological speculation has lost sight of the operative unity of that literary-theological corpus which is the Eucharistic prayer. Nor has it grasped its natural dependence on the *anamnesis*, its dynamic reference to the double *epiclesis*, in particular to the eschatological *epiclesis*, which asks that those who receive communion be transformed "in unum corpus." In this way, Catholic theology unconsciously cultivated an understanding of the Eucharist that Protestant theology had translated into action. If the Catholic Church succeeded in escaping the blunders to which the Reform succumbed, it was because of a purely contingent if providential factor: the absolute devotion of Catholics to the Roman Canon, for centuries considered to be of apostolic origin. If there had not been such unconditional attachment to the old Canon, whose internal logic moreover was no longer understood, there might have resulted a similar grave slippage in liturgical practice, since Catholics no less than the Protestants had come under the influence of the same splintering and static *mens*.

The first of the two monocle limits, the reduction of the field of observation, was thereby translated to the conceptual reduction of the Mass to the consecration alone. But the other limitation has also been felt: because of the failure to perceive the depth of the field, the understanding of the Eucharist, which the systematic theologians were bringing about, was projected as nothing less than the serene conviction that at the Last Supper in the Cenacle Jesus said the first Mass, followed by another one at Emmaus. The Apostles then would just continue the ritual series, recounting, saying, and doing what Jesus said and did. Iconography portrayed Jesus at the Cenacle with pyx in hand distributing communion in the mouth to his Mother and the Apostles, or depicted Saint John in sacred vestments giving Holy Communion to the kneeling Virgin. This iconography reflected the conviction of one and all. The Mass was understood in a static way because it had intentionally been made static, as if it had to be preserved as it had come from the hands of the Lord, "until his return." One theologian of renown in fact wrote: "As the Mass of Christ was most simple, thus the more

the Mass is close and similar to that which was the first of all Masses, the more it is Christian." Most Catholics would not find anything to contradict in this affirmation. Indeed, they would readily subscribe to it, at the cost then of having to withdraw their signature when they found out that the theologian of renown was Martin Luther.[1] But among so many Catholics disposed to subscribe to this thesis of Luther, was there not Joseph Sulaqa and with him, exactly forty-three years later, the combative synod participants of Diamper who removed from the anaphora for some 400 years the *institution narrative*?[2]

At this point we should ask ourselves: "Is that how the mystagogues of the ancient Church reasoned? When they set out to speak about the Eucharist, did they turn their eyes to the consecration alone, or to the whole Eucharistic prayer?" In fact, when they spoke of the Eucharist, all the Fathers of the Church of both East and West pursued simultaneously a double approach.

The patristic bishop was preoccupied, in a first moment, with drawing the attention of the neophytes to the substantial difference between the Eucharist and the other sacraments. In baptism and confirmation what produces a sacramental effect is the water that remains water and the oil that remains oil, whereas in the Eucharist it is not the bread and wine that transform us into the ecclesial body, but the Body and Blood of the Lord under the veil of the sacramental signs. To underline this difference, the bishop concentrated the attention of his audience on the words of the Lord, reflecting, in this pointed and provisional *first approach*, that these words said by the priest produce the real presence.

Then, in a second moment, the episcopal mystagogue was preoccupied with resituating the mystery of the real presence — temporarily extrapolated for teaching purposes — within the frame of the anaphora's dynamic, seeing the efficacy of the institutional words in the light of the epicletic request, either antecedent in the *pre-institutional epiclesis*, or subsequent in the *post-institutional epiclesis*. In this global and definitive *second approach* the Fathers became aware of a harmonious connection between the institutional words and the *epiclesis*, complementary but not concurrent. In short: when speaking of the Eucharist the perspective of the mystagogues — and consequently that of their neophytes — instinctively assumed the opening

[1] M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, in *Werke* (ed. Weimar) 6, 523. The affirmation is taken up in the Acts of the Council of Trent (Societas Goerresiana, *Concilium Tridentinum*, Tomus 7, Actorum pars 4/1, 377).

[2] While in the Catholic Chaldean missal the *institution narrative* had been inserted officially by the Latin missionaries immediately after the *Sanctus*, in the Catholic Malabarian missal somebody had the idea to place it outside the anaphora, namely before communion, where it remained undisturbed for over 400 years, from 1556 until the reform of 1962.

of a wide-angle lens that embraced with one glance the Eucharistic prayer as a whole, in order to grasp the dynamic interaction between that pulsating heart, which is the *institution narrative,* and all other articulations of the great prayer.

2. *The institution narrative and the notion of "development"*

The request addressed to me by the Congregation for the Doctrine of the Faith — and which I hastened to pass on to this International Congress — was to "suggest some themes concerning the question of the development of the *embolism* or *institution narrative*, perceived as a 'graft' onto the body of the anaphora, during the first millennium." The request invites us to view the notion of "development" in a positive way, without allowing ourselves to be conditioned by preconceived notions or false alarms. In the past the *opinio communis* of both theologians and liturgists took for granted the pre-existing origins of the *institution narrative*, around which were juxtaposed and framed on successive levels the different euchological elements. Now, however, encouraged by the promulgation of the Roman Declaration on the anaphora of Addai and Mari,[3] liturgists and theologians are becoming more comfortable with the idea of a dynamic genesis of the Eucharistic prayer, and consequently of a progressive insertion of the *institution narrative* into a pre-existing prayer.

3. *Beyond the chronology of formularies: the "chronology of forms"*

With respect to the *institution narrative,* two authoritative witnesses behave differently: the anaphora of Addai and Mari, which has no *institution narrative*, and the anaphora of the Apostolic Tradition, which does have one. Though it is not possible to assign a precise date to either of these formularies, the certainly ancient date of its presence in the anaphora of the Apostolic Tradition is beyond doubt. What happened then between the earlier Judeo-Christian anaphora of Addai and Mari and the fully developed Apostolic Tradition's anaphora? Obviously, it would be gratifying to be able to set out the various phases of such a development based on the successive dating of a given period. The absence of witnesses between the two anaphoras, however, demonstrates that such a strictly chronological research is not at all practicable. One should not forget, however, that be-

[3] Pontifical Council for Promoting Christian Unity, "Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East," *L'Osservatore Romano* of 26 October 2001, p. 7.

sides a chronology of formularies inviting researchers to compare texts, preliminary to that minute exercise there is the chronology of forms: the comparison of literary constants emerging from the observation of the different levels of Biblical, Jewish, and Christian euchology.

Inspired, first, by the methodology which exegetes of the twentieth century have applied to the study of Biblical texts, and then by Baumstark's insight concerning liturgical stratifications represented by his "comparative liturgy,"[4] I ventured to uncover the roots not of this or that Christian formulary, nor only of Eucharistic euchology, but of liturgical prayer in general. This reverse path could not be traced via logical discourse that would attempt to reconstruct theoretically the various steps of research. The concrete situation of the Christian anaphora and Jewish blessing is so complex that it does not allow a reasoned walk back through time. Instead, let me try to list schematically the principal conclusions I feel I have attained.

3.1. First issue: the notion of a "euchological literary form"

Research on the structure and genesis of the anaphora could not get off to a good start if limited to considering the anaphora as a formulary endowed with unique and exclusive characteristics. It would be better to start by considering the anaphora in parallel with non-anaphoral euchology formularies, like the blessing of the baptismal font, of the chrism, of the spouses in matrimony, the prayers of absolution Eastern and Western, the prayers for the anointing of the sick, the formularies of ordination, the Roman *Exultet*, etc. All these formularies are in fact subject to the same euchological form.

3.2. Second issue: "with Bouyer, but beyond Bouyer"

Around the 1960's Louis Bouyer asserted in a trenchant sentence that one cannot imagine Christian liturgy as having been born through some sort of spontaneous generation "without father or mother like Melchisedech" (cf. Heb 7:3).[5] Melchisedech may have neither father nor mother, but not so Christian liturgy! The father and mother of Christian liturgy are to be sought in Jewish liturgy. Unfortunately, Bouyer and his followers

---

[4] Cf A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3ème édition revue par B. Botte, Chevetogne 1953.

[5] L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée et C., Tournai 1966, 21.

were not concerned with pushing their research beyond the Jewish stratum.

But not even Jewish prayer is "without father or mother." The father and mother of Jewish prayer are to be sought in Old Testament prayer. In fact, just as the first generation of Christians continued to pray in the same way as they had in the synagogue and at home, bringing bit by bit into their formularies new themes, so too synagogal Judaism continued certainly to pray as it had been prayed in the Old Testament, bringing bit by bit into the prayers new thematic developments. Hence the need to go beyond Bouyer.

Concretely: while continuing to assign a privileged position to the *Birkat hammazòn*, or blessing after the meal, because of its intimate connection with the institution of the Eucharistic memorial, we must recognize that the various Jewish blessings hold the same title of paternity/maternity to the ultimate genesis of the anaphora. The same is true for Old Testament prayer: it is not just this or that formulary that can boast a preeminent paternity/maternity with respect to Jewish prayer. So the whole discourse concentrates not on the formularies, but on the literary forms that underlie them.

3.3. Third issue: the correlation between praise and petition

From a consideration of forms dependent on the typology of the Old Testament covenant there emerges the *fundamental bipartite structure* of the covenant prayer, articulated in a *protasis in the indicative* (or *anamnetic-celebratory section*) and an *apodosis in the imperative* (or *epicletic section*). In turn, the two portions of the bipartite structure are reciprocally connected by a relationship of juridical consequentiality, often evidenced by recourse to the logico-temporal particle וְעַתָּה / καὶ νῦν / *and now*. In fact, the protasis in the indicative forms the juridical base for the apodosis in the imperative. Borrowing the terminology of Justin, we can say that the εὐχαριστία is the correlative of the εὐχή.[6]

3.4. Fourth issue: the notion of "supplicatory injunction"

Consideration of the close juridical nexus between εὐχαριστία and εὐχή permits us to understand the strong request, that is, the *epiclesis* broadly speaking, as the *supplicatory injunction* that links its counterpart. Because of this injunction, the divine Partner is constrained to intervene in favor of the vassal, which is the praying community. By the term "injunction," we

[6] Justin, *1Apologia* 65,3; 67,5.

wish to stress the linking force of the cry of the vassal. By then adding the adjective "supplicatory," we note that the injunction is placed in a euchological context. In fact, it is not an authoritarian injunction, but an authoritative one: the Church at prayer, asking for the sending of the Holy Spirit to effect the twofold transformation of the offerings and of their recipients, the communicants, *enjoins* God the Father to intervene and bring about "ex opere operato" — as affirms the Council of Trent[7] — what the humble request juridically implies.

3.5. Fifth issue: the simple praying dynamic, "speaking to God with our words"

Based on the prayer's fundamentally bipartite anamnetic-celebratory and epicletic structure, we may speak of a *simple praying dynamic.* By "simple," we do not intend "poor." On the contrary, this is a euchological structure common to any prayer formulary, a dynamic structure able to harmoniously receive and articulate all the euchological material of any situation.

3.6. Sixth issue: the embolistic praying dynamic: "speaking to God with our words and with the words of God"

In certain specific cases the simple praying dynamic is enriched by the fact that the formulary, in order to better radicate the request, assumes a Scriptural promise-text that intervenes as an *embolism* — τὸ ἔμβολον —, which is like the *graft* a farmer places on the stem of the plant, a graft that in our case is obviously a literary-theological one. Having just been brought within the formulary by means of this grafting technique, the *theological-Scriptural locus* confers on the *epiclesis* the greatest value it is capable of receiving. Consequently, we can affirm that the function of the Scriptural citation, that we can define as the *institution narrative* of the concrete euchological formulary of which it is a part, is fully explained in light of the request that is the *epiclesis*.

One can note further that the Scriptural citation is rigorously textual, even if in some cases a citation understood as textual may not correspond verbatim to any one Scriptural text, but may admit variants, depend on a parallel version, or comprise a summary of the Scriptural text. The embolistic dynamic provided by such literary grafting is widely attested in Old Testament euchology, Jewish euchology, and Christian anaphoral and non-anaphoral euchology. Obviously, in the anaphoras the embolistic dynamic

---

[7] Dz n. 1608.

is configured via the grafting of the *institution narrative* of the "sacramental body," that is, of the *theological-Scriptural locus* of the request for our transformation into the "ecclesial body."

3.7. Seventh issue: the intermediate notion of "quasi-embolism"

By a further step, the observation of Old Testament prayer enables us to discover an intermediate phase between the simple dynamic and the embolistic dynamic. For that reason I speak of a *quasi-embolism* or *quasi-graft*. The terminology can also change, without minimally invalidating the reality that emerges from an observation of the texts. In some cases the graft of the *theological-Scriptural locus* lacks a full configuration, either because of a *citation in indirect discourse*, or because of a *purely allusive citation*. But in fact this changes nothing in the function of the reference itself.

Adjusting the terminology, I have adopted the prefix *quasi-*, which appears in many substantive locutions of the juridical type, to stress the close link between a full notion and an attenuated one. This intermediate notion becomes especially useful in establishing the perfect orthodoxy of the anaphora of the Apostles Addai and Mari. Even in the material absence of an *institution narrative*, which until contrary proof it seems never to have had, the anaphora of Addai and Mari presents us with a narrative in the germinal stage, yet enveloped in its own *anamnesis* that is much more than a customary *anamnesis*.

3.8. Eighth issue: the differentiation of anaphoral structures relating to the placement of the institution narrative

While in Old Testament, Jewish, and non-anaphoral Christian prayer the location of the *embolism* in the anamnetic or epicletic section is of no special importance, in the specific case of Eucharistic prayer the placement of the institutional *embolism* in one or the other section is indeed important, allowing us to divide the various anaphoral traditions into two clearly distinct groups. In fact, it is in connection with this difference of location that two particular types of anaphoral dynamic have crystallized: one places the narrative-anamnesis bloc at the end of the anamnetic-celebratory section, while the other incorporates it in the movement of the epicletic section.

3.9. Ninth issue: it is time to forget the notion of static genesis

The embolistic dynamic, or the comprehension of the *institution narrative* as the literary grafting onto a pre-existing formulary, sheds new light

on the genesis of the Eucharistic prayer. I will frame the question with a "naïve" demand: "Which was born first: the *institution narrative* or the anaphoral formulary?" Confronting such a dilemma, scholars of a not yet completely overcome past responded by setting forth the genesis of the anaphora in a static way, taking for granted — as we have seen — the preexisting origin of the *institution narrative*, around which would be juxtaposed in successive layers, as if in a frame, the other euchological elements. The disjointed understanding of the Roman Canon reached by liturgists of the second millennium perfectly illustrates this static and agglomerated view of anaphoral genesis.

Today, however, attention to the Form Criticism of liturgical prayer, and particularly to its literary-theological vitality, obliges us to speak of a dynamic genesis of the Eucharistic prayer, and to affirm the absolute preexistence of the prayer formulary. The latter, availing itself of the possibility, foreseen from its literary form, of inserting a Scriptural text in order to confer the greatest value on the fundamental request of the *epiclesis*, finished by rather quickly accepting the *institution narrative* in the form of an *embolism* or literary grafting.

The attention I have given to the intermediate notion of *quasi-embolism* and to the progressive developments of the *institution narrative*, which we perceive "in an embryonic state" in the anaphora of Addai and Mari, and which then take form progressively in an ever wider group of "anomalous" Syriac anaphoras — about which I shall soon talk —, has made a significant contribution in favor of a postulating a dynamic genesis of the Eucharistic prayer.

4. *"If Darwin had been a liturgist..."*

Apart from any evaluation of Darwinian theories, it is obvious that the famous English naturalist would not have been able to conduct his research, for example, in the cities or villages of his home and time. If in fact he had continued to live in nineteenth-century England, he would have run the danger of generalizing and making absolute deductions about the forms and habits he found there, unconsciously projecting them back into earlier eras, saying, for example, that the Greeks and Romans wore swallow-tailed coats and white bow ties! To avoid enclosing himself within his present and anachronistically projecting it into the past, thereby making history dull, uninspired and shallow, Darwin, barely twenty-two years old, chose to embark on the twin-masted sailing ship *Beagle* for a five-year trip "around the world," a famous journey that took him to the Galapagos Islands. There he was surprised to discover, not men in formal tails, but the

existence of species that had disappeared elsewhere, yet of extreme interest for understanding the origins of living beings.

This is not the way Western theologians have proceeded. In an ardent desire to understand the Eucharist and its secrets, to know how it came to be, for what end it was instituted, what are its celebratory form and rhythms, the "naturalists" of scholastic theology limited themselves to observing how the Mass was celebrated in the small and large churches of their time. Then, conditioned by a biased and static understanding their preconceived methodology imposed on them, they enunciated a thesis like this: "*Perficitur sacrificium consecratione sola. Respectu autem consecrationis faciendae nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis* (The sacrament is brought about by the consecration alone. With respect to the consecration, the *epiclesis* has no efficacy and is no way necessary)."[8] This is what Fr. Maurice de La Taille was still teaching in the classrooms of the Gregorian University around the 1930's. Such reductionism, unanimously accepted, was projected not just onto the praxis of the Apostolic Church, but — as we have already said — all the way back to the institution in the Cenacle.

I am convinced that all of us, scholars and students with a keen interest in Eucharistic theology and sincerely engaged in the genesis of the anaphoral *institution narrative*, must set off like "new Darwins" for the "Galapagos of anaphoral euchology." As Eastern liturgists know — even if there are not many who know it —, these "liturgical islands" really exist. They form a sort of archipelago with the mother island in the center, completely surrounded by a discrete number of minor islands. The mother island of the metaphor is the anaphora of Addai and Mari.

Before the discovery by William Macomber, then professor of liturgy at the Pontifical Oriental Institute, of the oldest codex of this anaphora still without an *institution narrative*,[9] liturgists turned up their noses, placing responsibility for its absence on ignorant or less than conscientious copyists. Today, however, fortified by the Catholic approval of the original form of the anaphora of Addai and Mari, the liturgist is invited to look with great interest not only at that anaphora, but also at those so-called "anomalous" anaphoras, which are not anomalies at all.

These are anaphoras attested to mainly, though not exclusively, in the Churches of Syriac language, known only to specialists and often regarded by them as peripheral deviations from the tradition. While recognizing that these "anomalous" anaphoras are not all of great antiquity, most of them dating from the eleventh to the fifteenth centuries, we can still call upon

[8] M. de La Taille, *Mysterium fidei*, Beauchesne, Parisiis 1931², 432-453 (thesis 34).

[9] W. F. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari," OCP 32 (1966) 335-371.

them to fill the lacuna that exists between Addai and Mari and the Apostolic Tradition. Beyond establishing precise analogies between these anaphoras and several formularies of Old Testament, Jewish, and non-anaphoral Christian euchology, the particular situation of these texts allows us to abstract from the dating of their redaction. In view of their belonging to ecclesial communities living under a regime of pronounced socio-cultural autonomy, these anaphoras are a sort of *organe-témoin* representing survivals of the formation process of the anaphoral *institution narrative* in communities that had lost contact with the Churches where the consensus formed around the great tradition had matured.

By a backwards projection, the interrogation of these witnesses of the past allows us to recapture the "back and forth" that Form Criticism surely knew. In fact, if we want to know what actually happened between the absence of the *institution narrative* in the anaphora of Addai and Mari and its presence in the Apostolic Tradition, we must turn precisely to this group of anaphoras. The context of this report does not allow us to examine them one by one. That analysis has already been done with great competence, but with an equal severity regarding the real value of the anaphoras, by Alphonse Raes in a famous 1937 article.[10] And I have published research in a notably different light in a 1989 book.[11] In his paper presented at the Addai and Mari Congress, Professor Emmanuel Fritsch made reference to some Ethiopian anaphoras also characterized, as he noted, by this felicitous "anomaly."

5. *The institution narrative and the phases of its development*

The intermediate notion of *quasi-embolism* or *quasi-graft*, *quasi-narrative*, supported by the observation of these "anomalous" anaphoras, permits us to advance the hypothesis of a development of the *institution narrative* in four phases: (1) the presence in the Addai and Mari anaphora of an institutional core "in an embryonic state," still enveloped by its own *anamnesis* that is far more than a common *anamnesis*; (2) a phase of oscillation between the *quasi-embolism* and the *embolism*, that is, between a purely allusive reference to the event of the institution and the first parsimonious direct citations of the Lord's words; (3) a progressive stabilization phase of the *institution narrative* as *embolism* already perfect in the form of direct

[10] A. Raes, "Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes," OCP 3 (1937) 486-504.

[11] C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi,"* Morcelliana (Brescia) & Gregorian University Press (Roma) 1989, 349-359.

citation, but defective in content;[12] (4) the definitive phase characterized by a full configuration of the *institution narrative* as ultimately imposed on the whole tradition and attested for the first time by the anaphora of the Apostolic Tradition.

Such multiple indices of literary structure permit us to hypothesize that the primitive Church, having inherited the embolistic dynamic from Old Testament and Jewish euchology, required a certain lapse of time to realize the possibility of applying to the anaphora, by grafting onto the formularies received from Jewish domestic and synagogal euchology, the *ipsissima verba* pronounced by Our Lord *pridie quam pateretur* and transmitted by *kerygmatic-cultic summaries* received in New Testament and patristic versions.[13]

6. *The institution narrative: an interpolated element?*

To suppose a gradual insertion of the *institution narrative* into the anaphora does not, however, permit, an appeal to the notion of "interpolation." For to imply the addition of a textual portion to a text that neither possessed it, nor could have foreseen it, this notion would be thoroughly inadequate to explain the genesis of the *institution narrative*, and would end up relativizing its presence and function. Attention to Form Criticism, especially in Old Testament euchology, convinces us to recognize, from a theological and literary point of view, that the *institution narrative*, understood in both its embryonic and fully established forms, arises from the DNA of the anaphora, in the sense that it is presupposed by its internal programming. With its *quasi-embolism* or *quasi-narrative*, the anaphora of Addai and Mari, far from presenting itself as an anomaly, opens new horizons in the history of the anaphora. In fact, it attests to a phase in which the *theological-Scriptural locus* of the "sacramental body" allowed itself to be inserted into the euchological formulary with the precise goal of conferring upon the *epiclesis*, that is, upon the demand of our transformation into the "ecclesial body," all the credit that is its due.

7. *Addai and Mari: an anaphora "out of series" or an archetype of the series?*

Concluding a study of the anaphora of Addai and Mari, Bernard Botte

[12] These so-called "anomalous" anaphoras are attested between the second and the third phase.

[13] For the kerygmatic-cultic summaries of the New Testament cf C. Giraudo, *"In unum corpus." Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², 256-259. One kerygmatic-cultic summary can be found, for example, in Justin, *1Apologia* 66,3-4 (cf ib. 261).

wrote: "As interesting as this document is, one must refrain from seeing here an anaphora 'out of series' that casts new light on the history of the Eucharist. The theories one might elaborate on such a basis are nothing more than pure fancy, with no relation to reality."[14] Today, reading the anaphora with the help of Form Criticism and Comparative Liturgy leads us to say exactly the opposite.

In summary: with the recognition of the perfect orthodoxy of this "oriental gem" that is the Judeo-Christian anaphora of Addai and Mari considered in its original configuration, still without an *institution narrative*, but with an *anamnesis* that is more than an *anamnesis*, and with an *epiclesis* excellent in every respect, the Roman Declaration invites theologians to rethink not just the genesis of the *institution narrative* of the anaphora, but also the very understanding of the Eucharist, transcending those formulas and methodological limits that have often conditioned communion among the Churches, in the certainty that obedience to the *lex orandi* will also thaw ecumenical relations in the "new spring" to which Benedict XVI alludes so often. We can only hope that this invitation — made by then Cardinal Ratzinger, then Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, the most authoritative, determined, and determining supporter of the Roman Declaration —, finds prompt and convinced acceptance.

Pontificio Istituto Orientale Cesare Giraudo, S.J.

(*Translated from Italian by James McCann and Robert Taft*)

Summary

Before the discovery by William Macomber of the oldest codex of the Chaldean anaphora of Addai and Mari still without an *institution narrative*, liturgists used to place responsibility for its absence on ignorant or less than conscientious copyists. Today, however, fortified by Vatican approval of the original form of Addai and Mari, we are invited to look with great interest not only at that anaphora, but also at the so-called "anomalous" anaphoras. Based on multiple indices of literary structure, we can hypothesize that the primitive Church, having inherited the Old Testament and Jewish euchology, needed a certain lapse of time to realize the effective possibility that it had to apply to the anaphora, by grafting onto the formularies received from Jewish domestic and synagogal euchology, the *ipsissima verba* of the Lord and transmitted by the *kerygmatic-cultic summaries* of the New Testament tradition. With its "quasi-narrative," the anaphora of Addai and Mari attests to a phase in which the *theological-Scriptural locus* of the sacramental body allowed itself to be inserted into the euchological formulary with the precise goal of conferring upon the *epiclesis*, that is, upon the demand of our transformation into the ecclesial body, all the credit for which it is capable.

---

[14] B. Botte, "Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addaï et Mari," OS 10 (1965) 106.

Bert Daelemans, S.J.

Le Caché nous relève en se révélant

La révélation rédemptrice dans les *Hymnes sur la Nativité* de St. Éphrem

Cet article complète une première étude sur la révélation rédemptrice publiée dans cette revue[1]. Lors de ce commentaire 'compréhensif' au ras du texte de la troisième *Hymne sur la Nativité*, nous avons rencontré quelques termes où nous semble se condenser la théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice, c'est-à-dire du Dieu qui sauve *en se montrant*. Changeons maintenant de méthode et examinons ces termes de manière 'comparative', c'est-à-dire en repérant d'abord leurs occurrences dans la collection entière des *Hymnes sur la Nativité*, et ensuite en les éclaircissant par des références d'autres textes éphrémiens. Une telle méthode comparative élargit le champ d'analyse par cercles concentriques, en prenant appui sur les résultats de l'étude précédente pour aboutir à l'œuvre éphrémienne en sa totalité[2].

Cet article contient trois parties. Considérons d'abord les termes faisant référence à la *révélation* du salut, pour continuer ensuite avec ceux qui accentuent plutôt le *salut* de la révélation. Les raisons de cette division — qui n'est aucunement une séparation — sont purement pédagogiques, comme le montreront les textes eux-mêmes. Dans un troisième temps, dans un effort synthétique, récapitulons les fruits des deux analyses compréhensive et comparative.

1. *La* révélation *du salut*

Trois termes semblent incontournables pour une étude sur la révélation chez Éphrem. Considérons tout d'abord le binôme favori de notre

---

[1] « Dieu sauve en se montrant. La révélation rédemptrice dans la troisième *Hymne sur la Nativité* de St. Éphrem » OCP 77 (2011), 351-398. Cet article inclut la bibliographie.

[2] Ce travail exige dans un premier temps un effort de traduction et l'élaboration d'inventaires. Dans un deuxième temps seulement s'éclaireront, en puisant dans ces inventaires, les lignes maîtresses d'une théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice. Il va de soi que les limites de cette étude, bien qu'aspirant à l'exactitude des résultats, empêchent néanmoins de prétendre à leur exhaustivité.

OCP 78 (2012) 29-80

hymnographe : le ܓܠܝܐ / ܟܣܝܐ. Bien que son importance ait été maintes fois soulignée dans la littérature, l'étude la plus proche d'une telle analyse s'avère être une thèse doctorale, malheureusement non publiée[3]. Cette dissertation ne donne que deux références au binôme ܟܣܝܬܐ/ܓܠܝܬܐ et quatre au terme ܟܣܝܐ (sans considérer son pendant ܓܠܝܐ) dans les *Hymnes sur la Nativité*[4], ce qui laisse un champ ouvert à la recherche. Puisse l'investigation qui suit contribuer ainsi à une meilleure compréhension de sa place centrale dans la théologie éphrémienne. Ensuite, dans une collection liturgique qui fête le ܕܢܚܐ, il convient d'analyser toutes les harmoniques de ce terme. Finalement, une étude éphrémienne ne peut se passer des connotations révélatrices de la terminologie du revêtement.

1.1. Le binôme ܓܠܝܐ/ܟܣܝܐ (caché/révélé)

Dans les *Hymnes sur la Nativité*, j'ai trouvé seize références explicites du binôme favori d'Éphrem[5]. Ils se présentent en plusieurs formes grammaticales : comme substantifs (participes passifs employés comme substantifs ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ ou ܟܣܝܘܬܐ/ܓܠܝܘܬܐ), verbes (ܟܣܐ/ܓܠܐ) ou adverbes (ܟܣܝܐܝܬ/ܓܠܝܐܝܬ)[6]. À ces références, nous devrons ajouter le binôme

[3] Guy-Paul Noujaim, *Anthropologie et économie de salut chez S. Éphrem. Autour des notions de 'Ghalyata', 'Kasyata' et 'Kasya' (dans une dialectique du caché et du manifeste devant 'le Dieu caché')*, Gregoriana, Roma 1980 *thèse de doctorat non publiée*. Remarquons, pour l'exactitude de notre propos, que cet auteur ne considère pas le binôme proprement dit, mais uniquement les références aux termes ܟܣܝܐܬ/ܓܠܝܐܬ et au ܟܣܝܐ comme nom divin. Je tiens à remercier l'auteur d'avoir si généreusement mis à ma disposition son manuscrit.

[4] En ce qui concerne le binôme ܟܣܝܐܬ/ܓܠܝܐܬ, les ܟܣܝܬܗ en Nat IV, 69 désignent les péchés qu'on aime occulter, mais que le Saint révèle en allumant (ܣܕܪ) des lampes. Cette strophe fait contraste avec l'Impur (Hérode) qui a éteint la Lampe (Jean-Baptiste) pour occulter ses péchés (Nat IV, 68). Cassingena-Trévedy note la connotation liturgique du verbe ܣܕܪ (disposer). Cette référence est une des premières à l'usage liturgique de lampes durant la vigile noëlique et de son interprétation symbolique. Cf. Éphrem, *Hymnes sur la Nativité* (SC 459) 89 n2. L'autre référence est Nat XXIV, 5, où les ܟܣܝܬܗ ܘܓܠܝܬܗ désignent selon Beck et Cassingena-Trévedy les simples apparitions et disparitions de l'étoile, et selon Noujaim aussi les réalités manifestées et cachées par cette étoile, c'est-à-dire la divinité et l'humanité du Fils. Ceci devient clair dans la suite de la strophe : ܐܬܓܠܝ ܘܐܟܪܙ ܬܓܐ ܐܬܟܣܝ ܘܛܫܝ ܦܓܪܐ (il apparaissait et annonçait le diadème ; il disparaissait et cachait le corps). Cf. Noujaim 95-96. Au sujet du ܟܣܝܐ comme nom divin, Noujaim mentionne Nat II, 9 ; III, 4-5 ; IV, 172.193. Cf. Noujaim 115-117.

[5] Nat I, 11.74 ; II, 9 ; III, 4 ; IV, 172.196 ; [VI, 7 ; XIII, 7 ; XVI, 2-3] ; XXII, 39 ; XXIII, 1.3 ; XXIV, 5 ; XXVII, 8.19. Les crochets [] font apercevoir les *Berceuses* au milieu des deux autres collections. Voir « Dieu sauve en se montrant » OCP 77 (2011): 351-356.

[6] ܓܠܝܐ : rt. ܓܠܐ i. m. *a manifestation, a declaring* or *showing openly* ; ܓܠܝܐ : *to appear openly, publicly, to be evident* ; ܒܓܠܝܐ : *openly, publicly* ; ܓܠܝܐܝܬ : rt. ܓܠܐ i. adv. *clearly, openly, publicly, outwardly* ; opp. ܟܣܝܐܝܬ *secretly*. R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Clarendon, Oxford 1903, 70. ܟܣܐ (fut. ܢܟܣܐ ; act. part. ܟܣܐ, ܟܣܝܐ ; pass. part.

ܟܣܝܐ/ܕܢܚܐ (caché/manifesté), qui se trouve en cinq endroits[7], mais que pour raisons de clarté nous allons considérer dans une prochaine section autour du ܕܢܚܐ. Dans d'autres cas, un des deux termes du binôme (souvent ܟܣܝܐ) se retrouve tout seul, laissant implicite sa référence à une réalité visible[8]. De temps en temps dans mon analyse, il s'avèrera éclairant de renvoyer à des références d'autres collections d'hymnes[9]. Remarquons déjà que plusieurs références ont un rapport direct avec la puissance (ܚܝܠܐ), qui d'ailleurs est souvent désignée comme cachée[10]. Nous allons revenir sur cette notion. Grosso modo, selon leur contenu théologique, les références du binôme peuvent se regrouper en trois catégories : 'binitaire', christologique et sotériologique.

1.1.1. Le Père, révélé en son Fils : références 'binitaires'

Le ܟܣܝܐ est tout d'abord le Père[11]. Par rapport à nous, Il est le Caché par excellence. Éphrem souligne par là l'abîme ontologique (ܦܚܬܐ) qui existe entre la création et son Créateur[12]. Même les anges ne peuvent connaître Dieu, car tout esprit créé est encore une matière subtile, légère et affinée, radicalement différente de l'esprit divin[13]. Seul le même connaît le même. Ce fossé rendrait incapable de dire quoi que ce soit au sujet du Dieu caché, si Lui-même ne s'était pas rendu visible en son Fils, qui est sa révélation (ܓܠܝܐ) et sa manifestation (ܕܢܚܐ). L'Incarnation est tout d'abord

---

ܟܣܐ, ܟܣܝܐ, ܟܣܝܘܬܐ) : *to cover, veil, conceal, keep secret.* Pass. part. *concealed, hidden, secret, occult* often opp. ܓܠܐ *open, uncovered.* Pael ܟܣܝ : *to cover, wrap up, clothe, robe ; to hide, conceal ; to cover, condone ; to stop up a fountain ; to protect ;* Pass. part. *covered, robed, clothed ; hidden, secret ; closed, shut.* ETHPAAL ܐܬܟܣܝ : *to be covered, clothed, robed, arrayed ; to be overwhelmed ; to be hidden ; to be passed over, condoned ; to be sheltered, protected.* Payne Smith 220.

[7] Nat I, 6.12-13 ; IV, 112.193 ; XII, ref.

[8] Par exemple Nat XIII, 1.11 ; XIV, 2.17 ; XXIV, 17. Dans cette analyse, nous allons nous référer seulement occasionnellement à ces références implicites, qui ne soulignent qu'une partie du binôme.

[9] Entre autres : Az XX, 1 ; CH XXXII,17 ; Cruc I, 10.16 ; Eccl XXIX, 12 ; XXVII, 7 ; XXXV, 18 ; HdF IV, 2.5.9 ; V, 18 ; VII, 3 ; VIII,4 ; X,7 ; XIX,3.7 ; LI,2 ; LXXIII, 1 ; Par I, 1-3 ; III, 5.9 ; Res I, 5 ; SdF VI, 272-279 ; SDN XLV, 24 ; XLVI, 4-5.

[10] Nat IV, 112.172 ; {VI, 7 ; XIII, 1 ; XVI, 2} ; XXII, 39 ; XXIII, 3 ; XXVII, 8.

[11] Les références que j'analyse dans ce paragraphe sont : Nat II, 9 ; III, 3-5 ; IV, 172.193 ; Az XX, 1 ; Cruc I, 16 ; HdF IV, 5 ; LXXIII, 1 ; Res I, 5 et SDN XLVIII, 1.

[12] Cf. HdF XXX, 2 et Sebastian Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Rome 1985, 26-29 ; Thomas Koonammakkal, "Divine Names and Theological Language in Ephrem", in *Studia Patristica. Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*, Vol XXV, ed. E. A. Livingstone, Peeters, Leuven 1993, 318-323.

[13] de Halleux, « Mar Éphrem théologien », 35-54 (ici 43-44).

Cassingena-Trévedy, l'autorévélation a une intention médicinale : elle 'vaccine' contre le pouvoir des idoles[19]. Ainsi nous pouvons rapprocher cette référence de celle-ci : « Les Mages, qui adoraient les astres, n'auraient pas consenti à aller vers la lumière, si l'étoile ne les avait pas séduits par son éclat. L'étoile attira leur amour, lié à une lumière passagère, vers la lumière qui ne passe pas » (Diat II, 21). Résumons tout cela dans un premier point. Le Caché est la Divinité qui se révèle en son Fils incarné et visible pour des raisons sotériologiques (pédagogique, philanthropique, noétique, médicinale), dans la ligne des attentes humaines.

Un deuxième point que nous devons relever et qui est essentiel pour la compréhension de la théologie éphrémienne est que le binôme ne se résout pas dans l'un de ses termes. Bien qu'Il se révèle dans son Fils, le Père reste caché. Dans son autorévélation, le Mystère demeure mystère. Il ne saurait être pris (ܠܒܟ) par les scrutateurs, mais librement Il s'est livré à nos mains (Nat III, 5). À plusieurs reprises, nous rencontrons la formule ܒܪ ܟܣܝܐ, qui peut être traduite comme 'Fils du Caché', pour accentuer la fonction binitaire-épiphanique du binôme, ou 'Fils caché'[20], ce qui souligne l'aspect insaisissable du Fils. Seulement en Nat II, 9 cette expression forme binôme avec ܓܠܝܐ : « Le Fils du Caché (ܒܪ ܟܣܝܐ) qui sort au grand jour (ܢܦܩ ܠܓܠܝܘܬܐ) »[21]. Dans d'autres cas, le paradoxe (binitaire ou christologique selon la traduction) est rendu par le couple ܐܡܪ/ܒܪ ܟܣܝܐ ou ܫܡܥ/ ܒܪ ܟܣܝܐ[22].

Concluons ce premier paragraphe concernant les références 'binitaires'. Notons qu'il s'agit vraiment d'une 'binité' qui rend raison du binôme ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ. La pensée éphrémienne est binaire, non ternaire ni moniste.

---

[19] Éphrem, *Hymnes Pascales* (SC 502) 196 n1.

[20] Ainsi traduisent McVey et Cassingena-Trévédy en Nat IV, 172.193.

[21] « Par la bouche de mes Vainqueurs je remercie que j'ai reçu
Le Nourrisson, le Fils du Caché (ܒܪ ܟܣܝܐ) qui sort (ܢܦܩ) au grand jour (ܠܓܠܝܘܬܐ) ;
Sur une haute cime il m'emporte avec mes saints
Pour que je le glorifie dans le ciel large et spacieux,
Rempli de sa gloire, mais incapable
De contenir (ܣܒܪ) en son sein la Majesté (ܪܒܘܬܐ)
De Celui qui s'est incliné (ܪܟܢ) et s'est fait tout petit (ܙܥܪ) dans une mangeoire » (Nat II, 9).

[22] « Qui est capable de parler à propos du Fils du Caché (ܡܢܘ ܡܨܐ ܕܢܡܠܠ ܥܠ ܒܪ ܟܣܝܐ)
Qui descendit (ܢܚܬ) et revêtit un corps (ܠܒܫ ܦܓܪܐ) dans le sein ? » (Nat IV, 193).
« Venez, mes amis, écoutez à propos du Fils du Caché (ܬܘ ܫܡܥܘ ܪ̈ܚܡܝ ܥܠ ܒܪ ܟܣܝܐ) :
Visible était-il par son corps (ܕܓܠܝܐ ܗܘܐ ܒܦܓܪܗ), et cachée sa Puissance (ܘܟܣܝܐ ܚܝܠܗ) »
(Nat IV, 172).
« Venez, mes frères, écoutons à propos du Fils du Caché » (ܬܘ ܢܫܡܥ ܐܚ̈ܝ ܥܠ ܒܪ ܟܣܝܐ)
(Az XX , 1).
Ces invitations, adressées par notre hymnographe à l'assemblée qu'il nomme ses frères et ses amis (les Fils du Pacte ou la communauté liturgique), sont fidèles à l'attitude éphrémienne de l'émerveillement.

Remarquons que les *Berceuses* ne désignent pas le Père comme le Caché, ni la troisième collection tardive (Nat XXI-XXVIII), sauf en Nat XIV, 2 qui mentionne le Père caché de ce nourrisson (mais sans expliciter le binôme ni le lien épiphanique du Fils au Père). Les seules références explicites du binôme appliqué au couple Père-Fils se trouvent dans Nat II, III et IV. À ces références, nous devrons ajouter celles autour du couple ܟܣܝܐ/ܕܢܚܐ, que je regrouperai dans une prochaine section. Dans ces références binitaires, le Fils est du côté du révélé, tandis que le Père est le Caché par excellence. L'Incarnation comme l'autorévélation du Père caché dans le Fils visible a une visée épiphanique (noétique) et sotériologique (médicinale), dans la ligne des attentes humaines (pédagogique). Même « fait clarté » dans son Fils, le Père demeure le Caché par excellence : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui l'a fait connaître » (Jn 1,18). Dans ce sens johannique, Irénée affirmait déjà que « l'Invisible (ἀόρατον) du Fils est le Père, le Visible (ὁρατόν) du Père est le Fils »[23]. Il soulignait l'importance de préserver l'invisibilité du Père pour des raisons pédagogiques : « C'est pourquoi le Verbe s'est fait le dispensateur de la grâce du Père pour le profit des hommes, pour lesquels il a accompli de si grandes « économies », montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu, sauvegardant l'invisibilité du Père pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu et qu'il eût toujours vers quoi progresser »[24].

1.1.2. Le Fils, caché-révélé : références christologiques

Il y a aussi des références christologiques, qui appliquent le binôme aux deux natures du Christ[25]. Comme dans les références 'binitaires', la divinité est de l'ordre du caché. Nous avons vu lors du commentaire de Nat III, 5 qu'Éphrem glisse du Caché-Père au Caché-Fils, ce qui montre leur unité de nature. S'il est vrai que le Père s'est révélé lui-même, il est aussi vrai que le Fils agit tout aussi librement en livrant la Nature divine aux mains des hommes. Le terme ܟܣܝܐ ne forme pas explicitement binôme avec ܓܠܝܐ mais avec ܓܫ (toucher). Cela indique une kénose qui va plus loin qu'une simple révélation sans effets sotériologiques. Par l'Incarnation, nous ne pouvons pas seulement voir le Caché mais aussi Le toucher dans le corps du Christ. Cela a clairement des implications sacramentelles (eucharistie).

De toute façon, les références explicites du binôme mettent le corps

[23] Irénée de Lyon, AH IV, 6,6.

[24] Irénée de Lyon, AH IV, 20,7.

[25] Dans ce paragraphe, nous considérons Nat III, 5 ; IV, 172.196 ; XIII, 7 ; XVI, 3 ; XXII, 39 ; XXVII, 19, à lesquelles nous pouvons ajouter les références symboliques Nat VI, 7 et XXIV, 5.

(ܦܓܪܐ) du côté du visible, comme l'image (ܨܠܡܐ) visible qui renvoie à Adam et à nous; et la Puissance (ܚܝܠܐ) ou la Nature (ܟܝܢܐ) du côté du caché, comme l'image invisible renvoyant au Père[26]. Ce corps est entouré par les gamins sur la place ou repose dans le sein de Marie, tandis que la Puissance est entourée par les Veilleurs[27] en reposant dans le sein de la Divinité[28]. Éphrem parle aussi de la première Naissance cachée (du Père) et de la seconde visible (de Marie)[29]. Ces deux naissances, nous révèle la strophe suivante, indiquent l'étrangeté du Christ par rapport à nous (sa divinité) mais aussi sa proximité (son humanité). Le binôme a ainsi une application christologique, permettant d'indiquer les deux natures du Christ, l'une visible et l'autre invisible. En ce qui concerne les références implicites, en Nat XIII, 11, le Christ est désigné comme ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ (Puissance cachée), sans contrepartie visible[30]. Remarquons encore que Nat IV, 172 revient presque littéralement en Az XX, 1: ܬܘ ܢܫܡܥ ܐܚܝ ܥܠ ܒܪ ܟܣܝܐ ܕܓܠܐ ܗܘܐ ܦܓܪܗ ܘܟܣܝܐ ܚܝܠܗ (Venez, mes frères, écoutons à propos du Fils du Caché dont visible était son corps et cachée sa Puissan-

---

[26] « Venez, mes amis, écoutez à propos du Fils du Caché (ܬܘ ܫܡܥܘ ܚܒܪܝ، ܥܠ ܒܪ ܟܣܝܐ): Visible était-il par son corps (ܕܓܠܐ ܗܘܐ ܒܦܓܪܗ), et cachée sa Puissance (ܘܟܣܝܐ ܚܝܠܗ) » (Nat IV, 172).
« Quand je vois ton image, l'extérieure qui est devant mes yeux,
Ton image invisible est peinte en mon esprit.
Dans ton image visible c'est Adam que j'ai vu;
Et dans l'invisible, c'est ton Père que j'ai vu, à toi si étroitement uni » (Nat XVI, 3).
« Les deux choses que tu avais demandées en ta Naissance nous sont dévolues;
De notre corps visible (ܦܓܪܢ ܓܠܝܐ) tu t'es revêtu (ܠܒܫܬ) et nous avons revêtu ta Puissance cachée (ܚܝܠܟ ܟܣܝܐ);
Notre corps est devenu ton habit, et notre robe (ܐܣܛܠܐ), c'est ton Esprit (ܪܘܚܟ):
Béni soit Celui qui s'est paré et nous a parés! » (Nat XXII, 39).
[27] Par ce terme sont désignés les anges en monde syriaque. La base scripturaire est Dan 4,10. Cf. l'introduction du P. Graffin en Éphrem (SC 459) 15.
[28] « Les gamins sur la place l'entouraient visiblement,
Mais, invisibles, l'entouraient les Veilleurs tout tremblants » (Nat IV, 196).
« Quelqu'un cherche-t-il Ta Nature cachée?
La voici au ciel, dans le sein immense de la Divinité.
Quelqu'un cherche-t-il Ton corps visible?
Le voici qui repose et observe depuis le sein minuscule de Marie » (Nat XIII, 7).
[29] « Je rends grâce pour ta première Naissance,
Invisible et cachée à toute créature;
Je rends grâce aussi pour ta seconde Naissance,
Visible et plus jeune que toutes les créatures faites par tes mains » (Nat XXVII, 19).
[30] « Qui croirait que c'est toi l'héritier (ܝܪܬܘܬܗ) du trône de David?
Allons donc! Nous te mépriserons (ܒܣܐ) et ferons fi de toi (ܗܒܐ)!
Le ciel alors s'écrie (ܩܥܬ), et la terre, ici-bas:
Après t'avoir méprisé (ܒܣܐ) nous nous inclinons devant toi (ܠܟ ܡܣܓܕܝܢ), Puissance cachée (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ) » (Nat XIII, 11).

ce). Cette *Hymne sur les Azymes* est une méditation christologique de la Puissance cachée dans le corps souffrant de la Passion. Le même paradoxe de la Puissance vêtue d'un corps fragile se retrouve ainsi dans les deux grandes fêtes liturgiques de la Nativité et de la Passion. Éphrem rapproche ainsi la kénose de la Croix de la kénose de l'Incarnation.

Considérons maintenant les références christologiques symboliques (Nat VI, 7 ; XXIV, 5). Les disparitions et apparitions (ܡܛܫܝܬܗ ܘܓܠܝܬܗ) de l'étoile de Noël renvoient symboliquement aux deux natures du Christ. Sa lumière visible est plus faible que celle du soleil, et annonce l'humanité du Christ. Sa puissance invisible est plus forte que celle du soleil, parce qu'elle annonce sa divinité[31]. Mais en Nat XXIV, 5 s'opère un renversement par rapport à notre binôme : par sa disparition (ܐܬܛܫܝ), l'étoile cache (ܛܫܝ) le corps (l'humanité) et par son apparition (ܐܬܓܠܝ), elle annonce (ܐܟܪܙ) le diadème (la divinité)[32]. Pourquoi le corps est-il caché ? Pour mieux annoncer sa divinité ? Et pourquoi l'étoile se cacha-t-elle ?

Dans son *Commentaire au Diatessaron,* nous pouvons déceler une raison pour son apparition et trois pour sa disparition. Comme en Nat VI, 7, elle apparut pour révéler la divinité cachée du Christ. Son apparition est prophétique : « L'étoile apparut, parce que les prophètes avaient disparu. L'étoile courut, pour expliquer qui était celui vers lequel couraient en hâte les paroles des prophètes » (Diat II, 18). En ce qui concerne sa disparition, il s'agit tout d'abord d'une disparition momentanée avec intention révélatrice. Éphrem indique que l'étoile s'était cachée aux yeux des Mages pour qu'ils n'aillent pas directement à Bethléem, mais passèrent à Jérusalem pour annoncer à Israël la Naissance du Seigneur et pour qu'ils sachent qu'il n'existe pas de « puissance en dehors de celle qui habite à Jérusalem », c'est-à-dire le Dieu qui réside dans le Temple est le même qui s'incarne à Bethléem (Diat II, 20). Deuxièmement, comme en Nat VI, 7, l'étoile a en même temps un aspect visible et un aspect caché : « L'étoile apparaissait aux Mages qui faisaient route avec elle, mais son aspect leur

---

[31] « L'étoile-lumière (ܟܘܟܒܐ ܢܘܗܪܐ) contre sa nature (ܕܠܐ ܟܝܢܗ) soudain (ܡܢ ܫܠܝ) a resplendi (ܐܨܠܠ),
Plus petite que le soleil et plus grande que le soleil :
Plus petite que lui dans la lumière visible (ܒܢܘܗܪܐ ܓܠܝܐ),
Plus grande que lui dans la puissance cachée (ܒܚܝܠܐ ܟܣܝܐ), à cause de son mystère (ܐܪܙܗ) » (Nat VI, 7).

[32] « Qui pourrait raconter les disparitions et les apparitions
De l'astre lumineux qui marchait devant les porteurs de cadeaux ?
Il apparaissait et annonçait le Diadème ; il disparaissait et cachait le corps ;
Il était pour le Fils les deux ensemble : héraut et garde du corps !
Il gardait son corps et annonçait son diadème : Béni soit Celui qui a rendu sages ses hérauts ! » (Nat XXIV, 5).

était caché. Elle était semblable au Christ, car sa lumière apparaissait à tous les hommes, mais les traces de sa route leur étaient dissimulées » (Diat II, 24). Bien que visible, elle reste un mystère. En apparaissant, elle continua à leur échapper. De telle façon elle est le symbole du Christ dans ses deux natures. Finalement, sa disparition totale qui rappelle à notre hymnographe le retrait du soleil dans l'épisode d'Ézéchias (2 Rois 20,8-11 ; Is 38,7-8), est aussi révélatrice[33]. Cette citation, renvoyant à Lc 23,44, montre combien sont révélatrices et l'apparition et la disparition de l'étoile. La disparition du soleil lors de la mort du Christ est un signe apocalyptique, révélateur, en vue de notre connaissance (noétique) : ainsi la disparition finale de l'étoile est aussi un signe révélateur. Mais elle est aussi sotériologique, comme le signe d'Ézéchias a en vue d'apprendre « quel est celui qui ramène de la mort à la vie ». De même, l'étoile de Noël est un signe en vue du monde entier du « Dieu qui s'est soumis aux hommes » pour préparer la voie au Royaume. Éphrem ajoute que, comme Ézéchias était guéri d'une mort visible, les Mages, eux, l'étaient d'une mort cachée (Diat II, 24). L'épisode de Lc 23,44 revient en Cruc I, 10 : en voyant le Soleil, le soleil se cacha (ܐܬܟܣܝ). Éphrem note : « Ainsi le visible donnait-il de l'Invisible le signal » (ܕܗܘ ܓܠܝܐ ܢܒܕܘܩ ܥܠ ܗܘ ܟܣܝܐ) (Cruc I, 10d).

Une autre interprétation, sotériologique cette fois, pour le retrait momentané de ce « héraut et garde du corps » (Nat XXIV, 5c) qu'est l'étoile est pour sauver le corps des griffes d'Hérode. Cela devient clair dans le contexte[34]. L'étoile est donc 'héraut' du corps par son apparition (l'aspect

[33] « À cause d'Ézéchias, un signe, celui du retrait du soleil, avait été donné aux créatures, pour leur apprendre quel est celui qui ramène de la mort à la vie ; de même, à cause des Mages, un signe était donné qui était une prédication pour toutes les créatures. Cette étoile, au service des hommes malgré les lois de la nature, prépara les voies aux Mages, elle les avertit d'espérer en ce Dieu qui s'est soumis aux hommes en vue de leur préparer la voie qui conduit à son règne. Et, de même que le soleil s'est obscurci lors de sa mort, afin que les créatures en aient connaissance, aussi l'étoile, apparue pour que toutes les régions connaissent le Fils de Dieu qui venait d'apparaître, s'est ensuite et finalement obscurcie » (Diat II, 23).

[34] « Les Mages déclarèrent au tyran : « Lorsqu'à nous se joignent tes serviteurs,
L'astre de lumière se cache (ܡܬܛܫܐ), les sentiers eux-mêmes s'estompent »
Ils ne savaient pas, les bonnes gens, que le roi amer avait envoyé
Des assassins en guise d'adorateurs pour perdre le Fruit si doux.
Que les amers qui le mangent s'amadouent ! Gloire à toi, Remède de vie !

Quand les Mages reçurent l'injonction d'aller sur lui s'enquérir,
Est-il écrit sur leur compte, ils virent l'astre de lumière et se réjouirent ;
A l'évidence il était caché (ܛܫܐ) ; aussi se réjouirent-ils de le voir ;
En se cachant (ܐܬܟܣܝ) il retenait les tueurs, en se levant (ܐܬܓܠܝ) il convoquait les adorateurs ;
Il écartait les uns et convoquait les autres : Béni soit Celui qui dans les deux camps a remporté la victoire ! » (Nat XXIV, 7-8).

révélateur) et 'garde' par sa disparition (l'aspect sotériologique).

Concluons ce paragraphe christologique. En revêtant un corps visible, le Fils dévoile un certain accès à sa Puissance (qui sera plutôt de l'ordre d'un regard contemplatif [ܚܙܝܐ] qu'une prise [ܓܫܫ] scrutatrice [ܒܨܝܐ]), mais la voile en même temps. Le corps dévoile et voile à la fois. Il permet de garder le mystère, en s'offrant pour être touché par nos mains mais sans pouvoir être touché par nos esprits (Nat III, 5). Pour percevoir tous les aspects sotériologiques, il semble qu'une disparition totale soit nécessaire.

1.1.3. La Puissance cachée : références pneumatologiques

Finalement, regroupons toutes les références du binôme qui n'ont pas rapport à la relation 'binitaire' Père-Fils ni, de manière directe ou symbolique, à la relation christologique des deux natures. Ces références, nous le verrons, ont rapport à l'économie divine ou à notre salut, dans son aspect noétique ou rédempteur[35]. La plupart de ces références concernent la Puissance cachée, et ont pour autant un lien direct avec le Christ. Nous pouvons y déceler trois sens.

Un premier sens est la révélation prophétique de ce qui était caché dans la Première Alliance. Il s'agit du premier niveau : révéler ce qui était caché. Cela correspond au premier niveau 'binitaire' et christologique. L'ouverture de la première *Hymne sur la Nativité* (strophes 1-11) chante l'accomplissement de prophéties messianiques. Pour cela, Éphrem puise dans les prophètes (Is, Mi, Za), les psaumes, les proverbes, la Genèse, le livre des Nombres. Ainsi, Nat I, 11 reprend une prophétie d'Isaïe (Is 53,2) : « 'Il est monté (ܣܠܩ) comme un surgeon (ܒܘܪܐ) devant lui, surgeon sur une terre assoiffée.' Ce qui avait été dit de manière cachée est devenu aujourd'hui révélé » (ܡܕܡ ܕܐܬܐܡܪ ܒܟܣܝܘܬܐ ܗܘܐ ܠܗ ܝܘܡܢ ܒܓܠܝܘܬܐ) (Nat I, 11). Sur ce schéma prophétique de base, la souplesse poétique d'Éphrem joue ses variations : en Nat I, 8, Éphrem utilise le couple ܟܣܝܐ/ܬܘܪܓܡܐ (interprétation). Dans les autres strophes, cela devient ܡܙܡܘܪܬܐ/ܫܘܠܡܐ (psaume/accomplissement, 3), ܡܠܬܐ/ܥܒܕܐ (parole/réalité, 4), ܢܒܝܘܬܐ/ܦܘܫܩܐ (prophétie/explication, 5). Le Christ reçoit ainsi des titres christologiques qui révèlent son aspect sotériologique : il est l'Emmanuel né de la Vierge (2), l'arbre de vie qui donne espoir aux mortels (8), le surgeon sur une terre assoiffée (11). La terre assoiffée indique tout naturellement la Vierge, comme nous l'avons souligné lors de notre commentaire de Nat III, 2. Ce qui était caché dans le Premier Testament vient au jour avec la Nativité et reçoit aujourd'hui son sens plénier. La force de cette ouverture de Nat I, hymne de vigile noëlique par excellence, est la répétition liturgique de

---

[35] Ici, nous devons considérer Nat I, 11.74 ; [XVI, 2] ; XXII, 39 ; XXIII, 1.3 et XXVII, 8.

ܝܘܡܢ (aujourd'hui), consacrant ainsi le fait que toutes les prophéties messianiques avaient en vue cet *hodie* liturgique, la fête du ܕܢܚܐ, renouvelée chaque année en ouvrant chaque fois pour les fidèles le trésor des bienfaits révélateurs et sotériologiques de l'Incarnation. C'est la révélation du salut. En Nat XIII, 1, Éphrem parle d'une puissance cachée à l'œuvre dans l'Écriture[36]. Nous devrons y revenir dans la section sotériologique sur la Puissance, pour voir quel est son rapport avec le Christ. Comme il s'agit de l'inspiration d'un même Esprit prophétique dans les Écritures, nous pouvons parler d'un premier sens pneumatologique.

Un deuxième sens décrit l'économie divine comme occulte et révélatrice[37]. La Révélation garde toujours un aspect caché, mystérieux. Ce sens est plus profond que le premier, car il montre une vérité qui n'est pas binaire, noir ou blanc, caché ou révélé. Ce sens est plus paradoxal. Ces strophes soulignent que cachée est sa Majesté (ܪܒܘܬܐ), tandis que sa Bonté (ܛܝܒܘܬܐ) est révélée. La Majesté divine est impossible à scruter (ܒܨܐ), mais nous pouvons narrer sa Bonté. La Majesté divine est de l'ordre du caché, de l'autre côté du fossé ; mais par libre amour, Dieu a révélé sa Bonté, en s'inclinant vers nous, en se faisant petit. Mais en se faisant homme, Il n'a pas perdu sa Majesté ni sa Puissance. N'est-il pas merveilleux que nous puissions parler de la Bonté divine, c'est-à-dire de sa philanthropie condescendante, tandis que de sa Majesté, c'est-à-dire de ce qui nous transcende, de ce qui maintient le fossé ontologique, nous devions nous taire ? À quoi

---

36 « Les Filles des Hébreux qui récitaient les lamentations (ܐܘܠܝܬܐ) de Jérémie,
Au lieu des lamentations (ܚܠܦ ܐܘܠܝܬܐ) de leurs Écritures (ܕܟܬܒܝܗܝܢ),
Ont entonné des berceuses (ܥܘܪܝܬܐ) extraites de leurs livres (ܣܦܪܝܗܝܢ) :
Une puissance invisible (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ) vaticinait (ܡܬܢܒܝܐ) dans leurs paroles (ܡܠܝܗܝܢ) »
(Nat XIII, 1).

37 « Qui donc, étant mortel (ܡܝܘܬܐ), pourrait narrer (ܢܫܬܥܐ) le Tout-Vivificateur (ܡܚܝܐ ܟܠ) ?
Il a laissé l'hauteur de sa Majesté (ܫܒܩ ܪܘܡܐ ܕܪܒܘܬܗ) et s'est abaissé (ܢܚܬ) à la petitesse (ܠܙܥܘܪܘܬܐ) ;
Il fait tout croître (ܡܪܒܐ) en sa Naissance ; qu'il donne croissance à mon esprit débile (ܪܥܝܢܝ ܚܠܫܐ),
Pour que je narre ta Naissance : non que je scrute (ܒܨܐ) ta Majesté,
Mais que j'annonce (ܐܟܪܙ) ta Bonté (ܛܝܒܘܬܐ) : Béni Celui qui est caché et révélé dans sa geste (ܒܪܝܟ ܕܟܣܐ ܘܓܠܐ ܒܣܘܥܪܢܗ) ! » (Nat XXIII, 1).
« Loin de nous est cachée (ܟܣܝܐ) ta Majesté (ܪܒܘܬܐ), devant nous manifestée (ܓܠܝܐ) ta Bonté (ܛܝܒܘܬܐ).
Je me tairai (ܐܫܠܐ), mon Seigneur, sur ta Majesté, mais je parlerai (ܐܡܠܠ) sur ta Bonté ;
Ta Bonté t'a empoigné, elle t'a incliné (ܪܟܢ) vers notre vilenie (ܒܣܝܪܘܬܢ) ;
Ta Bonté a fait de toi un bébé (ܥܘܠܐ), Ta Bonté a fait de toi un homme (ܐܢܫܐ) ;
Ta Majesté s'est rétrécie (ܩܦܣ), dilatée (ܦܫܛ) :
Bénie soit la Puissance (ܚܝܠܐ) rapetissée (ܙܥܪ) et grandie (ܪܒ) ! » (Nat XXIII, 3).

servent toutes les spéculations vaines sur la Trinité immanente, si Elle ne s'était rendue proche dans son économie ? Éphrem maintient l'aspect caché de l'économie : nous ne pouvons mettre la main sur la Majesté, sur Dieu. Même dans sa Révélation, Dieu reste Mystère qui ne se laisse pas 'éplucher' (ܦܫܩܐ), mais qui se livre lui-même dans nos mains, entendu de manière rédemptrice et sacramentelle (dans la Passion et dans l'eucharistie). En se livrant ainsi, Il garde son Mystère, sa Majesté cachée, que nous pouvons honorer par notre louange. Le Bon qui se révèle reste toujours Majestueux, sinon Il est incapable d'être Bon.

Un troisième sens applique la Puissance cachée du Christ à nous. De cette façon, nous pouvons lire cet admirable échange : « De notre corps visible (ܦܓܪܢ ܓܠܝܐ) tu t'es revêtu (ܠܒܫܬ) et nous avons revêtu ta Puissance cachée (ܚܝܠܟ ܟܣܝܐ) ; notre corps est devenu ton habit, et notre robe (ܐܣܛܠܢ), c'est ton Esprit (ܪܘܚܟ) » (Nat XXII, 39). Ce parallèle invite à reconnaître l'Esprit dans la Puissance cachée. Peut-être cette hymne se situe-t-elle dans un contexte baptismal. Le vêtement, qui normalement cache, est aussi ce qui permet de voir : le visible permet d'entrevoir l'invisible. L'habit a une dimension révélatrice (il permet de voir) et sotériologique (il protège, donne puissance, rend capable). Ainsi l'Esprit qui nous habille (sotériologique) est ce qui permet de voir l'invisible (révélateur). De la même manière, Marie chante à son Bébé : « Visiblement (ܓܠܝܐܝܬ), ta Puissance cachée (ܚܝܠܟ ܟܣܝܐ) de moi ne s'est pas éloignée (ܪܚܩ) »[38]. C'est précisément la Puissance invisible qui rend Marie capable de porter son corps visible. Devant cette découverte, Éphrem s'exclame : « Il a fait voir l'invisible (ܟܣܝܐ) par le moyen d'une évidence (ܓܠܝܐ) : leurs noms mêmes ne pouvaient exister sans lui ! »[39]. L'évidence désigne autant le corps visible du Bébé que la ressemblance des noms, et l'invisible indique le lien sotériologique de la Puissance cachée du Christ qui soutient et rend capable Marie. Dans cette hymne, Éphrem se base sur la ressemblance par l'initiale entre le nom de Marie et celui du Messie, entre le nom de Joseph et celui de Jésus. La ressemblance (ܕܘܡܝܐ) est une notion essentielle dans la théologie éphrémienne parce qu'elle révèle plus qu'elle ne montre : elle révèle une familiarité cachée, plus profonde et intime. En lien avec la

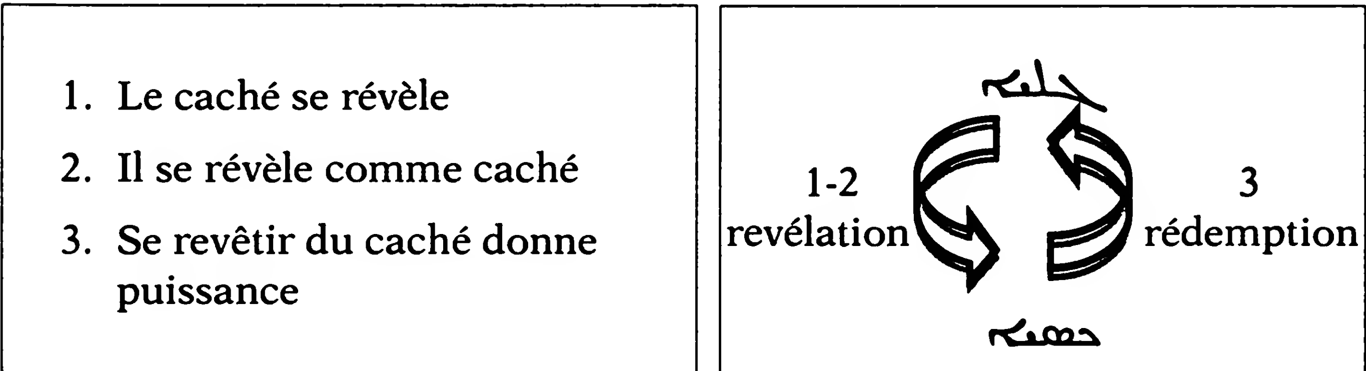
---

[38] « Lorsqu'en moi tu demeurais (ܥܡܪܐ), c'est en moi et hors de moi que ta Majesté (ܪܒܘܬܟ) habitait (ܥܡܪܐ) ;
Et derechef, lorsque je t'ai enfanté visiblement (ܓܠܝܐܝܬ),
Ta Puissance cachée (ܚܝܠܟ ܟܣܝܐ) de moi ne s'est pas éloignée (ܪܚܩ) ;
Tu es en moi et tu es hors de moi, toi, pour ta Mère déconcertant (ܡܬܡܗܐ) » (Nat XVI, 2).

[39] « Marie n'était point capable, en effet,
Sans sa Puissance (ܕܠܒܪ ܚܝܠܗ) de porter son corps (ܠܡܫܩܠ ܦܓܪܗ) ;
Il a fait voir l'invisible (ܚܘܝ ܟܣܝܐ) par le moyen d'une évidence (ܒܐܝܕܐ ܕܓܠܝܐ) :
Leurs noms mêmes ne pouvaient exister sans lui ! » (Nat XXVII, 8).

Puissance doit se lire aussi le passage suivant, qui annonce déjà les effets sotériologiques de la Puissance sur lesquels nous allons revenir : « Celui qui, comme s'il resplendissait, veille et prie dans les ténèbres, au milieu des ténèbres visibles (ܓܠܝܐ) d'une lumière invisible (ܢܘܗܪܐ ܟܣܝܐ) est revêtu (ܡܠܒܫ) » (Nat I, 74). La Puissance invisible du Christ a des répercussions sotériologiques qui se décrivent dans ces passages par le revêtement (ܠܒܫ, ܠܒܫ) d'une lumière cachée, de l'Esprit, de la Puissance cachée elle-même. Ce troisième sens va plus loin qu'un sens révélateur. Il a des implications sotériologiques. La capacité divine invisible reste avec nous, même avec une disparition totale de notre Étoile, de notre Soleil. Ainsi en est-il pour Marie. Cette Puissance, Lumière ou Esprit, est un habit que nous pouvons 'voir' intérieurement.

Concluons cette partie dédiée au binôme favori du docteur syriaque. En distinguant trois applications du binôme (binitaire, christologique et pneumatologique), nous avons pu déceler trois sens. Dans le premier, le caché (le Père, la nature divine du Christ, la Puissance de l'Esprit) se révèle dans un visible (le Fils, la nature humaine du Christ, une créature). Dans le deuxième, il se révèle comme caché, admirable paradoxe. Dans le troisième, se revêtir du caché donne puissance. Les deux premiers, bien qu'ils aient un effet pédagogique et médicinal et sont pour autant aussi sotériologiques, sont d'abord révélateurs. Le troisième est essentiellement sotériologique. J'ai essayé de représenter ceci dans le schéma suivant. Dans la dialectique du ܟܣܝܐ et du ܓܠܝܐ, c'est le ܟܣܝܐ qui se révèle dans le ܓܠܝܐ, qui à son tour reçoit sa puissance du ܟܣܝܐ. En guise de conclusion, nous pouvons récapituler les résultats de notre recherche en trois points. Premièrement, le visible (ܓܠܝܐ) est du côté de la révélation : le Fils incarné révèle le Père et sa propre nature divine dans son corps visible. Deuxièmement, le corps visible du Christ ou de réalités qui participent symboliquement ou directement à la grâce de l'Incarnation gardent toujours un aspect caché, une Puissance divine. Ceci devient clair dans les ܟܣܝ̈ܬܐ de l'étoile qui sont révélatrices. Troisièmement, quand le Fils n'est plus visible, demeure un Esprit invisible avec nous. Sa disparition révèle un lien invisible entre Dieu et nous, une révélation qui est rédemptrice. Cette hypothèse



de lecture doit néanmoins encore se corroborer avec d'autres références, ce que nous allons essayer de faire dans ce qui suit, en nous demandant si les trois sens (binitaire, christologique et pneumatologique) sont aussi présents dans le ܕܢܚܐ et par rapport à l'image du vêtement.

1.2. ܕܢܚܐ (épiphanie ; lever du soleil ; Orient)

La fête célébrée par la collection liturgique des *Hymnes sur la Nativité* est le ܕܢܚܐ. Nous avons vu dans Nat III, 3c que le Fils est appelé l'Épiphanie (ܕܢܚܐ) du Sublime (ܪܡܐ). Sous-entendu est le paradoxe du Caché qui se fait voir. La notion de ܪܡܐ montre bien que Dieu n'est pas invisible par manque de luminosité, mais par excès. La section antérieure sur le binôme ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ a confirmé cette relation épiphanique binitaire. Il convient de nous attarder sur cette notion centrale, car c'est un événement qui contient en soi la richesse d'un phénomène naturel, d'une fête liturgique et d'un symbole christologique. Il désigne à la fois le lever du soleil en Orient, la fête de l'Épiphanie/Noël célébrée le 6 janvier et la manifestation de Dieu en l'Incarnation. Nous le retrouvons dans un sens christologique en sa forme substantive (ܕܢܚܐ) ou verbale (ܕܢܚ)[40]. Dans certains cas, il forme binôme avec ܟܣܝܐ[41].

L'Épiphanie (ܕܢܚܐ) du Christ est désignée comme divine et humaine (Nat VIII, ref). Le lever du soleil visible (ܕܢܚܐ ܓܠܝܐ) sur bons et méchants (cf. Mt 5,45) est pour Éphrem un signe de 'l'épiphanie invisible' (ܕܢܚܐ ܟܣܝܐ) de la Miséricorde divine[42]. Dans le refrain de l'hymne XII, Éphrem chante cette 'épiphanie cachée' (ܕܢܚܐ ܟܣܝܐ). Cette expression est un paradoxe qui désigne une révélation des sens intérieurs, de l'esprit, en gardant toujours un aspect caché, insaisissable. La strophe Nat I, 6 réunit plusieurs termes lourds de sens, que nous pouvons considérer comme des 'porteurs théologiques' de la théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice : lumière cachée (ܢܘܗܪܐ ܟܣܝܐ), descente (ܢܚܬ), épiphanie (ܕܢܚܐ), corps (ܦܓܪܐ) et beauté (ܫܘܦܪܐ)[43]. Nous avons vu que cette

[40] Nat I, 6-7.12-13 ; II, 12.14.21 ; III, 3 ; IV, 16.29.73.119 ; [VI, 8 ; VIII, ref ; XII, ref ; XVIII, 1 ; XX, 2.4] ; XXIV, 4.10.12.14.20.23 ; XXV, 11 ; XXVIII, 4 ; Cruc III, 18 ; Res I, 5 ; V, 3 ; HdF IV, 5 ; LXXIII, 1.

[41] Nat I, 6.12-13 ; IV, 112.193 ; XII, ref.

[42] « Jamais en effet le soleil (ܫܡܫܐ) n'a manqué de se lever (ܕܢܚ) sur les méchants
Pour qu'à travers son lever visible (ܕܢܚܐ ܓܠܝܐ)
On saisisse l'invisible Lever (ܕܢܚܐ ܟܣܝܐ) de son Amour ;
La constance du soleil, jusque sur les méchants,
Montre que jamais il n'a refusé sa tendresse aux ingrats » (Res V, 3).

[43] « Elle est descendue (ܢܚܬ), la lumière cachée (ܟܣܝܐ ܢܘܗܪܐ) et sa beauté (ܫܘܦܪܐ) s'est manifestée (ܕܢܚ) à travers un corps (ܦܓܪܗ).

ouverture de la première *Hymne sur la Nativité* évoque l'accomplissement de prophéties messianiques. À l'arrière-fond retentit le *Benedictus* de Zacharie, chantant l'Astre d'en haut qui nous a visité pour illuminer ceux qui sont dans les ténèbres de la mort[44], consacrant ainsi la visée sotériologique de cette révélation. Suite à notre analyse du ܟܣܝܐ, la lumière cachée peut désigner autant le Père, comme en HdF V, 18, où la ܢܘܗܪܐ ܟܣܝܐ se laisse atteindre grâce à son Rayon (ܙܠܝܩܐ) et son Éclat (ܨܡܚܐ) (cf. Nat III, 3-4) ; comme le Fils en sa divinité cachée, révélée par son corps (ܦܓܪܐ)[45]. Cependant, c'est à mon avis le premier sens binitaire-épiphanique qui semble prévaloir ici sur le sens christologique. Le ܟܣܝܐ fait ici binôme avec ܕܢܚܐ. De la même manière, à la descente (ܢܚܬ) correspond une montée, ici implicite dans le ܕܢܚܐ, car Éphrem ne décrit pas un astre statique, mais un lever de soleil en mouvement. L'épiphanie a une visée noétique et sotériologique. Retenons la descente (ܢܚܬ) et le corps (ܦܓܪܐ) comme ses conditions de visibilité. Dans la strophe suivante, le diacre de Nisibe continue sur le registre de la manifestation (ܕܢܚ), pour en souligner la royauté, en lien avec la royauté de la ville[46].

Le binôme ܟܣܝܐ/ܕܢܚ revient dans les strophes 12 et 13 de cette hymne[47]. Ces strophes introduisent un second mouvement typologique de l'hymne (12-60)[48], qui obéit à la même dynamique caché/manifesté que le premier

L'astre levant (ܕܢܚܐ) dont a parlé Zacharie a brillé (ܐܙܠܓ) aujourd'hui à Bethléem » (Nat I, 6).

44 Lc 1, 78 ; cf Is 9,1 : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière, sur les habitants du sombre pays, une lumière a resplendi ».

45 « Remercie la Lumière cachée (ܢܘܗܪܐ ܟܣܝܐ), grâce au Rayon (ܙܠܝܩܐ) qui vient de Lui. C'eût été trop difficile, pour l'œil de l'âme, de contempler la Lumière secrète (ܢܘܗܪܐ ܡܛܫܝܐ) :
Grâce à l'Éclair (ܙܗܪܐ) issu de Lui, il est possible de l'atteindre.
Il a envoyé l'Éclat (ܨܡܚܐ), né de Lui, à ceux qui sont assis dans les ténèbres :
Ce Rayon a détourné nos yeux de la beauté (ܫܘܦܪܐ) qui se fane vers la Beauté de Celui qui L'a envoyé » (HdF V, 18) Cf. Is 4, 2 ; Jr 23, 5 ; Za 3, 8.

46 « Elle s'est manifestée, la lumière royale, à Ephrata, la ville royale.
La bénédiction prononcée par Jacob atteint aujourd'hui sa plénitude » (Nat I, 7).

47 Le roi était caché (ܟܣܝܐ) en Juda : Tamar à ses reins l'a dérobé.
Aujourd'hui a brillé (ܕܢܚ) l'éclatante beauté (ܫܘܦܪܐ) dont elle avait aimé la forme cachée (ܟܣܝܘܬܐ).
Ruth auprès de Booz s'était couchée, voyant (ܚܙܬ) caché (ܟܣܝܐ) en lui un remède de vie (ܣܡ ܚܝܐ) ;
Aujourd'hui son vœu s'est réalisé, car de sa semence a surgi (ܕܢܚ) le Tout-Vivificateur (ܡܚܝܐ ܟܠ) » (Nat I, 12-13).

48 Nous pouvons reconnaître deux récits dans ce deuxième mouvement. Ainsi, dans un premier récit (12-37), Éphrem évoque Tamar (12), Ruth (13), Seth (21), Noé (22), Sem et Japhet (23-24), Melchisédech (25), Loth (26), Aaron (27), Moïse (28-29.35-37), Caleb (30), Josué (31-32), Rahab (33) et Élie (34-37). Ensuite, Éphrem reprend son souffle pendant trois

(1-11). Il présente des justes de la Première Alliance tournés vers la naissance du Messie, « impatients de voir (ܚܙܐ) sa venue » (cf. Nat I, 20). Chaque strophe est construite de la même manière, dévoilant dans chaque figure vétérotestamentaire une spécificité sotériologique du Christ. Le point de gravité de chaque strophe se trouve toujours en dernier, célébrant comme l'accomplissement de l'attente un 'pour nous' qui est la véritable âme de cette hymne. Au lieu d'énumérer l'une après l'autre les multiples facettes sotériologiques du Christ, Éphrem renvoie continuellement d'un Testament à l'autre, en faisant resurgir le lien vivant et dynamique qui oriente l'un vers l'autre. Il n'y a rien de statique chez notre poète. Toutes ces facettes ne se comprennent qu'à l'intérieur d'un balancement binaire. Ce balancement est le lieu même de sa théologie. Ce que les justes ont pressenti — littéralement 'vu' (ܚܙܐ) pour Éphrem — s'est manifesté (ܕܢܚ) aujourd'hui : la beauté (ܫܘܦܪܐ) (12), le remède de vie (ܣܡ ܚܝܐ) (13), le Tout-Vivificateur (ܡܚܝܐ ܟܠ) (13). Les trois strophes générales 50-52 indiquent la nature de ce 'voir' : les justes sont habités par l'Esprit Saint (ܪܘܚ ܩܘܕܫܐ) qui leur donne secrètement l'intuition (ܪܓܫ) du Sauveur[49]. Ce qui se manifeste est l'éclatante beauté (ܫܘܦܪܐ) que Tamar avait aimé de manière cachée (ܒܟܣܝܘܬܐ) en Juda (Nat I, 12 ; Gn 38,12-19) et le remède de vie (ܣܡ ܚܝܐ) que Ruth avait vu caché (ܟܣܝܐ) en Booz (Nat I, 13 ; Rt 3,7). Ces deux femmes tiennent une place essentielle dans la généalogie de Jésus (Mt 1,3.5)[50]. Pour notre docteur syriaque, il est clair qu'elles ont dû avoir une intuition de la vie qu'impliquaient leurs actes, qui ont fait qu'aujourd'hui se manifeste le Tout-Vivificateur (ܡܚܝܐ ܟܠ) (Nat I, 13). Dans une *Berceuse*, Marie chante à son Fils que Sara a vue son Épiphanie cachée en Abraham (ܚܙܬ ܕܢܚܟ ܕܟܣܐ ܗܘܐ ܒܗ) (Nat XX, 4), et qu'Isaac pria pour sa femme stérile en vue de son Épiphanie (ܡܛܠ ܕܢܚܟ) (Nat XX, 2).

---

strophes avant d'évoquer dans un deuxième récit (41-60) d'autres qualités de justes qui ardemment ont désiré voir le Fils Véritable, « à nous manifesté » (40). Ainsi viennent sur scène Adam (41), Abel (42), Ève (43), même la tour de Babel (44) et l'Arche de Noé (45.47), Péleg (46), Seth, Enosh et Qénân (48), Mathusalem (49), Hénok (53), Lamek (55-56), Noé (57-58), Abraham (59) et Isaac (60). Cette deuxième série contient trois strophes générales explicatives qui valent pour toutes (50-52).

[49] « En mystère, en secret, (ܟܣܝܐ ܒܐܪܙܐ) la bonté divine implora pour eux
Que le Seigneur vînt dans leur génération et comblât leurs insuffisances.

Car l'Esprit Saint (ܪܘܚ ܩܘܕܫܐ) qui était en eux par une pensée silencieuse pour eux (intervenait)
Et les poussait à voir (ܚܙܐ) en lui le Sauveur qu'ardemment ils désiraient.

L'âme des justes eut l'intuition (ܪܓܫ) du Fils qui est le remède de vie (ܣܡ ܚܝܐ)
Et elle désira qu'il vînt en ses jours pour goûter à sa douceur » (Nat I, 50-52).

[50] Cf. P. J. Botha, "Tamar, Rahab, Ruth, and Mary — The Bold Women in Ephrem the Syrian's Hymn *De Nativitate 9*", APB 17 (2006), 1-21.

Le verbe ܕܢܚ est d'ailleurs toujours — même sans expliciter la contrepartie ܟܣܝܐ — employé dans un sens christologique avec une connotation sotériologique. Ainsi surgit (ܕܢܚ) la puissance cachée (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ), dans un admirable raccourci sotériologique, de la côte même d'Adam (Marie, la nouvelle Ève)[51]. Il est apparu (ܕܢܚ) comme fils de Marie (Nat II, 14), comme une petite graine (Nat II, 21) d'un sein virginal (Nat II, 12). Il se manifeste (ܕܢܚ) comme l'Amour qui remet nos dettes (Nat IV, 16) ; comme le Fruit surgi du sarment stérile pendant l'hiver (Nat IV, 29) ; comme un lever de soleil (Nat IV, 73) ; comme le Jour interminable en Kanoun (décembre-janvier), quand sont longues les nuits (Nat IV, 119).

Récapitulons. Le ܕܢܚܐ est le Christ lui-même qui manifeste le Dieu ܟܣܝܐ, toujours implicite (Nat XVIII, 1). Ce terme désigne la manifestation soudaine du Dieu caché dans l'Incarnation, grâce à une décision divine d'autorévélation, qui est une descente (ܢܚܬ). Nous avons relevé son aspect dynamique, inhérent dans son sens de surgir, lever, monter. Il réunit aussi toutes les attentes vétérotestamentaires qui avaient en vue ce moment de révélation. Le ܕܢܚܐ va de pair avec un dévoilement des Écritures (ܦܘܫܩܐ)[52]. Les Nations (païennes) ont vu (ܚܙܐ) dans le ܕܢܚܐ ce que le Peuple (Juif) n'a pas lu (ܩܪܐ) dans ses Écritures (ܣܦܪ̈ܝܗܘܢ), que désormais il nous lègue. Le verbe ܕܢܚ s'applique à des symboles du Fils incarné par lesquels Éphrem souligne son aspect vivificateur et illuminateur. Ainsi, le ܕܢܚܐ est un terme de révélation rédemptrice par excellence. C'est la vie qui se manifeste, et dont la lumière est le symbole. Voir (ܚܙܐ) vivifie (ܚܝ̈ܐ). Les trois sens énumérés antérieurement (binitaire, christologique, pneumatologique) sont bien présents dans la terminologie du ܕܢܚܐ : le ܕܢܚܐ révèle le ܟܣܝܐ (Nat III, 3) ; il comporte toujours un aspect ܟܣܝܐ lui-même (Nat XII, ref ; VIII, ref) ; et il accomplit l'intuition (ܪܓܫ) des justes habités par l'Esprit (Nat I, 51). Dans ce sens, Nat I, 6 nous a semblé un passage central[53]. L'Incarnation y est décrite comme condition de visibilité

---

[51] « De la même côte (ܐܠܥܐ) a surgi (ܕܢܚ) la force cachée (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ) / Qui brisa (ܦܫܦܫܗ) Satan comme Dagôn » (Nat IV, 112). Cf. Nat XIII, 2 ; Beck, *Mariologie* 23 ; pour Dagôn : 1 Sm 5,4 (cf. la fresque à Doura Europos). Cassingena-Trévedy traduit le ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ par l'indéfini.

[52] « Chaque jour les scribes lisaient : « Un astre se lèvera de Jacob » (Nb 24,17).
Au peuple l'audition de la lecture (ܡܠܐ ܘܩܪܝܢܐ), aux Nations l'Apparition et l'interprétation (ܕܢܚܐ ܘܦܘܫܩܐ) !
À eux les lèvres, à nous la réalité ! À eux les rameaux, à nous les fruits !
Les scribes lisaient (ܩܪܐ) dans les livres : les Mages ont contemplé (ܚܙܐ) dans les faits
La lumière qui rayonnait de la lecture : Béni soit Celui qui nous a livré leurs Écritures (ܣܦܪ̈ܝܗܘܢ) ! » (Nat XXIV, 4) Cf. Nat XXIV, 10.12.14.20.23.

[53] Cf. « L'étoile-épiphanie a répandu ses rayons dans les ténèbres
Et les a guidés comme des aveugles ;

de l'Épiphanie : considérons maintenant l'aspect révélateur de l'Incarnation, symbolisée chez Éphrem dans le revêtement du corps (ܠܒܫ ܦܓܪܐ).

1.3. ܠܒܘܫܐ (vêtement) ; ܐܣܛܠܐ ܫܘܒܚܐ (robe de gloire)

Nous avons vu en Nat III, 20 comment le Fils se construit dans le sein un Temple (ܗܝܟܠܐ) pour y habiter (ܥܡܪ), un Sanctuaire (ܢܘܣܐ) pour y devenir (ܗܘܐ, équivalent syriaque de ἐγένετο [Jn 1,14]), un Vêtement (ܠܒܘܫܐ) pour y resplendir (ܦܪܓ) et une Armure (ܙܝܢܐ) pour vaincre (ܙܟܐ) avec elle[54]. Ces quatre images de l'Incarnation peuvent avoir en vue quatre moments de l'histoire du salut : l'Incarnation elle-même ; la croissance de Jésus ; la Transfiguration et finalement la Passion et la Résurrection. Après deux métaphores architecturales du corps dans lequel réside la divinité du Fils, Éphrem présente son aspect épiphanique (resplendir) et sotériologique (vaincre). Considérons ici seulement son aspect révélateur : le corps comme vêtement pour resplendir. Plus loin, nous traiterons du corps comme armure.

Le revêtement en son sens épiphanique renvoie bien sûr aux ܫܘܚܠܦܐ ou revêtements divins en vue de la révélation (cf. Nat III, 6). En HdF XIX, 3, Éphrem s'exclame : « Qui ne s'émerveillerait de ton changement d'habit (ܠܒܘܫܐ ܕܫܘܚܠܦܟ) ? Le corps (ܦܓܪܐ) cache (ܟܣܐ) l'éclat de ta Nature redoutable (ܟܝܢܐ ܕܚܝܠܐ), les vêtements cachent ta nature fragile (ܟܝܢܐ ܡܚܝܠܐ), le pain cache le Feu qui réside au-dedans ». Le vêtement est l'habit (ܠܒܘܫܐ) de son humanité, tandis que le corps est l'habit (ܠܒܘܫܐ) de sa divinité (HdF XIX, 2). Le corps est le voile (Nis XLIII, 21) qui en même temps dévoile sa Gloire, dans le sens qu'il est son seul accès. Le vêtement est une métaphore du corps chère à Éphrem[55].

Ils sont venus, ils ont reçu grande lumière ;
Ils ont offert des présents (ܩܘܪܒܢܐ), ils ont obtenu la vie, ils ont adoré, puis sont repartis » (Nat VI, 8).

[54] « Béni soit le Médecin qui est descendu et a incisé sans douleur
Et soigné les blessures avec un remède sans violence !
Le remède, c'est son Enfant qui fait grâce aux pécheurs.
Béni soit Celui qui a demeuré (ܫܪܐ) dans le sein et qui s'est construit là
Un Temple pour y habiter, un Sanctuaire pour y vivre,
Un Vêtement (ܠܒܘܫܐ) pour y resplendir, et pour vaincre avec elle, une Armure ! » (Nat III, 20). Voir « Dieu sauve en se montrant » OCP 77 (2011): 387-389.

[55] Cf. « L'étendue de sa Majesté, qui la mesurerait ?
Il a réduit ses dimensions à l'aune d'un vêtement.
Elle a tissé, elle l'a vêtu, Lui, de sa gloire dévêtu (ܐܠܒܫܬܗ ܕܫܠܝܚ ܫܘܒܚܗ) ;
À sa mesure elle a tissé, car il s'était rapetissé » (Nat IV, 187-188).
« En sa virginité (ܒܒܬܘܠܘܬܗ) Ève s'était revêtue (ܠܒܫ) de feuilles (ܛܪܦܐ) d'infamie.
Ta mère s'est revêtue (ܠܒܫ) en sa virginité (ܒܒܬܘܠܘܬܗ)

Le passage de Nat V, 3-6 nous paraît central dans ce contexte[56]. Éphrem procède par un magnifique chiasme sotériologique : le dénuement du Christ restitue à l'humanité déchue sa robe de gloire (ܐܣܛܠ ܫܘܒܚܐ), qu'elle avait perdue à cause du péché. Le revêtement est une caractéristique éphrémienne essentielle de la rédemption et de l'Incarnation[57]. Éphrem s'émerveille que des pauvres langes (ܥܙܪ̈ܘܪܐ) puissent signifier pour le Christ une robe de gloire. Les langes, qui semblent cacher sa Gloire, la révèlent encore plus, ô paradoxe ! Il y a ici un renversement évangélique et paulinien de la pauvreté et de la richesse : ce qui est apparemment pauvre est en vérité une plus puissante richesse (2 Co 8, 9). En se dépouillant de sa Gloire, le Seigneur s'est vêtu de langes avec la seule intention de nous sauver. Le renversement révélateur devient renversement rédempteur dans le fait que ces langes sont précisément la robe de gloire pour l'humanité. Le Christ humilié échange (ܚܠܦ) la splendeur qui lui revenait pour l'opprobre des langes, en réponse à Adam qui par son péché a échangé (ܚܠܦ) la vérité contre l'iniquité.

Nous avons déjà relevé l'admirable échange de Nat XXII, 39, où le

---

D'un manteau de gloire (ܢܚܬܐ ܫܘܒܚܐ) qui amplement suffit.
D'un pauvre vêtement (ܦܪܣܐ ܕܚܘܪܐ), d'un corps (ܦܓܪܐ), j'ai fait présent à Celui qui pourvoit tout d'un habit (ܠܡܟܣܝܐ ܟܠ) » (Nat XVII, 4).

« Pour la naissance du Premier-né, chantons comment
Dans le sein la Divinité s'est tissé un vêtement (ܠܒܘܫܐ) ;
Elle s'en est revêtue (ܠܒܫ) pour sortir à la Naissance, à la Mort elle s'en est dépouillée (ܫܠܚ).
Une fois Elle s'en est dépouillée, deux fois Elle s'en est revêtue ;
Le vêtement dont la Gauche s'était saisie, (la Divinité) le lui a arraché,
À la Droite l'a placé » (Nat XXI, 5) Cf. Nat XVI, 11-13.

56 « En ce Mois les serfs reposent sur leurs nattes
Et les gens libres sur leurs tapis,
Et les rois sur leurs divans :
Dans une crèche repose le Seigneur de l'univers, pour l'univers !

Ô Bethléem, le roi David de fine étoffe était vêtu :
Le Seigneur de David et Fils de David
Cache en des langes Sa Gloire (ܬܫܒܘܚܬܗ) (cf. Nat II, 14),
Fait de ses langes une robe de gloire (ܐܣܛܠ ܫܘܒܚܐ) pour l'humanité ! (cf. Nat XVII, 4 ; Epiph IV, 19)

En ce jour, de la splendeur contre l'opprobre Notre-Seigneur a fait l'échange (ܚܠܦ)
Comme humilié, parce qu'Adam avait troqué (ܚܠܦ)
Vérité contre Iniquité, comme révolté.
De lui le Bon a eu pitié ; sa rectitude a vaincu (ܙܟܐ) les révoltés.

Que chacun donne chasse à sa répugnance car il n'a point répugné
À la Majesté (ܪܒܘܬܐ) de rester dans le sein
Neuf mois durant à cause de nous (ܡܛܠܬܢ),
Ni de vivre trente ans à Sodome parmi des fous. (cf. Is 1, 9-10 ; Lc 3, 23) » (Nat V, 3-6).

57 Brock, *L'œil de lumière* 42, 99-113.

Christ se vêt de notre corps visible (ܠܒܫ ܦܓܪܢ ܓܠܝܐ; cf. Nat III, 20), tandis que nous nous revêtons de sa puissance cachée (ܠܒܫ ܚܝܠܟ ܟܣܝܐ). Le verbe ܠܒܫ est utilisé, en dehors de son sens christologique, en un sens moral et surtout en son sens épiphanique : Dieu choisit de se vêtir pour se manifester aux hommes[58]. Plus haut, nous avons vu qu'en SDN XLVIII, 1, le Caché lui-même s'est revêtu de clarté (ܠܒܫ ܓܠܝܘܬܐ) pour que l'humanité puisse l'approcher (ܩܪܒ) — sûrement un raccourci poétique sans aucune intention modaliste. L'expression ܠܒܫ ܦܓܪܐ est fréquente pour désigner l'Incarnation[59]. Même si cette image pourrait, surtout par son pendant ܫܠܚ (se dévêtir)[60], signifier un changement purement extérieur contrairement au verbe ܗܘܐ (devenir ; Nat III, 3-4.16), Bou Mansour conclut par l'étude d'expressions parallèles qu'il n'en est point ainsi. Le Miséricordieux est descendu pour revêtir Adam et remonter (ܒܪܝܟ ܕܢܚܬ ܠܒܫܗ ܘܣܠܩ)[61]. L'Incarnation est la dernière des ܫܘܚܠܦܐ divines pour revêtir Adam de la gloire (ܠܒܫ ܬܫܒܘܚܬܐ) dont il s'était lui-même dépouillé (ܫܠܚ). Ses langes (ܥܙܪ̈ܘܪܐ) remplacent les feuilles. Ainsi, revêtir la gloire perdue (ܠܒܫ ܫܘܒܚܐ ܕܫܠܚ) ou le manteau de gloire (ܣܬܝܬܐ ܫܘܒܚܐ) est une réponse au revêtement de feuilles dans le Paradis (ܚܠܦ ܛܪ̈ܦܐ)[62]. Le parallèle entre Marie et Ève est encore souligné par la répéti-

---

[58] Cf. HdF V, 7 ; XXXI, 1-3 ; XXXII, 9-10. Bou Mansour 227 n3.

[59] Bou Mansour 225-235.

[60] « Pour la naissance du Premier-né, chantons comment
Dans le sein la Divinité s'est tissé un vêtement (ܠܒܘܫܐ) ;
Elle s'en est revêtue (ܠܒܫ) pour sortir à la Naissance, à la Mort elle s'en est dépouillée (ܫܠܚ).
Une fois Elle s'en est dépouillée, deux fois Elle s'en est revêtue ;
Le vêtement dont la Gauche s'était saisie, (la Divinité) le lui a arraché,
À la Droite l'a placé » (Nat XXI, 5).

[61] « Tout cela, c'était métamorphoses (ܫܘܚܠܦܐ) que le Miséricordieux (ܚܢܢܐ) a quittés (ܫܠܚ) et revêtus (ܠܒܫ),
En s'ingéniant à revêtir (ܠܒܫ) Adam de la gloire (ܬܫܒܘܚܬܐ) dont il s'était dépouillé (ܫܠܚ).
Il s'est enveloppé de langes (ܥܙܪ̈ܘܪܐ) au lieu de (ܚܠܦ ; McVey : *with*) feuilles, Il s'est revêtu d'habits au lieu de la tunique de peau ;
Il fut baptisé à cause de son péché ; Il fut embaumé à cause de sa mort ;
Il s'est levé et l'a levé (ܩܡ ܘܐܩܝܡܗ) en gloire : Béni Celui qui est descendu, l'a revêtu, et est remonté (ܒܪܝܟ ܕܢܚܬ ܠܒܫܗ ܘܣܠܩ) ! (Gn 3,7.21 ; Jn 19,39-40) » (Nat XXIII, 13).

[62] « Ève l'aperçut ; si grande était des femmes la nudité
Que lui seul pourrait les revêtir, non de feuilles, mais de la gloire dont elles s'étaient dépouillées » (Nat I, 43).

« En sa virginité (ܒܒܬܘܠܘܬܗ) Ève s'était revêtue (ܠܒܫ) de feuilles (ܛܪ̈ܦܐ) d'infamie.
Ta mère s'est revêtue (ܠܒܫ) en sa virginité (ܒܒܬܘܠܘܬܗ)
D'un manteau de gloire (ܣܬܝܬܐ ܫܘܒܚܐ) qui amplement suffit.
D'un pauvre vêtement (ܦܪܣܐ ܕܡܣܟܢܐ), d'un corps (ܦܓܪܐ), j'ai fait présent à Celui qui pourvoit tout d'un habit (ܠܒܘܫܐ ܟܠ) » (Nat XVII, 4) Cf. Gn 3,7.

tion de ܒܒܬܘܠܘܬܗ (en sa virginité). Éphrem y signe aussi un beau renversement entre le corps (ܦܓܪܐ) que Marie offre comme pauvre vêtement (ܦܪܝܣܐ ܠܒܘܪܐ) à Celui qui pourvoit tout d'un vêtement (ܟܣܐ ܟܠ). En Nat XVI, 11, Marie s'exclame: « De Celui qui, du maternel vêtement (ܠܒܘܫܐ ܕܐܡܗ), son corps, s'était vêtu (ܠܒܫ ܦܓܪܗ), j'ai revêtu la gloire (ܠܒܫܬ ܫܘܒܚܗ) ». Par rapport à la perte de la robe de gloire, Paul Féghali remarque: « Avant la faute, leurs corps qui se renvoyaient la gloire divine étaient nus sans se faire honte, comme des miroirs qui réfléchissaient l'image de Dieu. Après le péché, le regard qui était animé par la simplicité divine est devenu un regard scrutateur »[63]. En Par XII, le verbe ܠܒܫ est utilisé trois fois: tandis qu'Adam se revêt (ܥܛܦ) de feuilles, en devenant semblable (ܕܡܐ) à un arbre (10); l'Adversaire se revêt d'un psaume pour le vaincre (ܠܒܫܗ ܠܡܙܡܘܪܐ ܕܢܙܟܐ)[64] (7); et l'Invincible se vêt d'une armure (ܠܒܫ ܙܝܢܐ) (6) pour qu'Adam, en s'approchant de l'Arbre de la Croix, puisse revêtir la gloire (ܠܒܫ ܫܘܒܚܐ) (10). Plus haut en Nat I, 74 nous avons vu que les fidèles peuvent même se revêtir (ܥܛܦ) de la lumière cachée (ܢܘܗܪܐ ܟܣܝܐ). En Nat XXIII, 4 la Gloire se revêt de notre image (ܠܒܫ ܨܠܡܢ).

Il convient aussi de souligner une connotation positive du verbe ܟܣܐ. Cacher la nudité de Noé était pour Sem et Japhet un acte de décence (Gn 9,23) qui devient une figure sotériologique et eschatologique du Christ revêtant l'humanité mise à nu par son péché et enivré par son orgueil[65]. Pareillement, en Nat III, 9, le Seigneur nous dépouille en ôtant notre vêtement de souillure[66].

Récapitulons. Il nous semble que l'image du vêtement connaît aussi les trois applications vérifiées dans ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ et ܕܡܝܐ (binitaire, christologique, pneumatologique). Elle révèle le Caché; pourtant elle le cache; ce renversement est notre salut: ses langes sont notre robe de gloire. Ce symbole nous introduit donc naturellement à la prochaine section, en justifiant l'usage de l'expression 'révélation rédemptrice'.

Concluons la première partie de cette analyse comparative. Notre étude a montré qu'une synthèse d'une théologie éphrémienne de la révélation

---

[63] Paul Féghali, *Les origines du monde et de l'homme dans l'oeuvre de saint Éphrem*, Cariscript, Paris 1997, 180.

[64] Saint Ignace de Loyola dira plus tard que l'Adversaire du genre humain se déguise en ange de lumière (*Exercices Spirituels* 332).

[65] « Les deux frères qui recouvrirent Noé visaient le Fils unique de Dieu,
Pour qu'il vînt cacher la nudité d'Adam, par son orgueil enivré » (Nat I, 23).

[66] « Gloire à Celui qui a semé Sa Lumière dans les ténèbres !
Elles ont été condamnées par leurs vices pour avoir caché leurs secrets !
Il nous a dépouillés en ôtant de nous le vêtement de souillure » (Nat III, 9).

rédemptrice dans les *Hymnes sur la Nativité*, en son aspect épiphanique, peut se construire à partir des textes fondamentaux Nat I, 6 ; III, 3-5 ; V, 3-6 ; XXII, 39 ; XXIII, 1 ; auxquels nous devons ajouter Cruc I, 16. Les termes étudiés pour leur rapport à la révélation montrent qu'il s'agit toujours de l'Incarnation. L'Incarnation est pour Éphrem primordialement une révélation, c'est-à-dire l'autorévélation du Père Caché dans son Fils incarné. Dans ce sens noétique et pédagogique, il vise le salut de l'humanité et est en soi donc déjà sotériologique, avant même tout aspect médicinal ou libérateur. Nous pouvons donc effectivement parler de révélation rédemptrice chez Éphrem. Dieu sauve en se révélant. La Majesté (ܪܒܘܬܐ) du Tout-Vivificateur (ܡܚܝܢܐ ܟܠ) demeure cachée (ܟܣܝܐ) et ne se laisse pas scruter (ܒܨܝܐ). Pourtant, sa Bonté (ܛܝܒܘܬܐ) s'est manifestée (ܕܢܚ) en se revêtant d'un corps visible (ܠܒܫ ܦܓܪܐ ܓܠܝܐ), ce qui nous permet de voir (ܚܙܐ) sa beauté (ܫܘܦܪܐ) et qui nous revêt (ܠܒܫ) à notre tour de la Puissance cachée (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ), de l'Esprit (ܪܘܚܐ), de la Lumière cachée (ܢܘܗܪܐ ܟܣܝܐ), de gloire (ܫܘܒܚܐ). Le moment est venu de nous pencher sur le pôle rédempteur de l'Incarnation.

2. *Le* salut *de la révélation*

Dans cette section, examinons trois concepts qui, lors du commentaire de Nat III, ont révélé l'aspect *sotériologique* de la révélation divine. Il s'agit tout d'abord de la métaphore spatiale de la *kénose* divine, décrite par trois verbes : ܐܪܟܢ (incliner), ܢܚܬ (descendre) et ܙܥܪ (devenir petit). Ensuite, condensons nos recherches autour de la *puissance*. Finalement, le *corps* mérite notre attention en tant qu'unique voie de révélation et de salut.

2.1. ܐܪܟܢ (incliner), ܢܚܬ (descendre) et ܙܥܪ (devenir petit)

Dans Nat III, nous avons rencontré trois verbes qui expriment la kénose divine : ܐܪܟܢ (incliner) (Nat III, 1.17), ܢܚܬ (descendre) (Nat III, 4.16.20) et ܙܥܪ (devenir petit) (Nat III, 4)[67]. Ces verbes, ayant Dieu pour sujet, décrivent le mouvement spatial de la Majesté divine qui descend librement et par amour jusqu'à la bassesse humaine. Avec des verbes simples et concrets, Éphrem exprime à la fois la kénose philanthropique de l'Incarnation et la kénose pédagogique d'un Dieu qui se met à notre portée. À l'arrière-fond résonne l'hymne de l'épitre aux Philippiens[68]. Éphrem s'engage d'emblée dans une théologie descendante. La descente est une condition de visibilité

---

[67] Voir « Dieu sauve en se montrant » OCP 77 (2011): 351-398.

[68] « Elle s'est manifestée, la lumière royale, à Ephrata, la ville royale.
La bénédiction prononcée par Jacob atteint aujourd'hui sa plénitude » (Nat I, 7).

de Dieu. Elle a une visée épiphanique et sotériologique. L'abîme ontologique entre la hauteur divine et la profondeur humaine a été surmonté par la descente du Fils. La révélation du Dieu caché est essentiellement une descente en vue de notre élévation. La condescendance est un concept révélateur-rédempteur par excellence.

La théologie éphrémienne se déroule dans un espace marqué par la différence entre le haut et le bas. La hauteur, inaccessible par nos propres efforts, est le lieu de la divinité. Le Paradis lui-même est une montagne, d'où Adam devait descendre pour habiter au pied du Paradis (Par I, 10). Entre la hauteur et la profondeur existe un abîme insurmontable (Par I, 12-13). Mais Dieu est le Très-Haut dont le Fils est descendu et s'est fait petit : Il est « devenu (ܗܘܐ) l'Image (ܨܠܡܐ) : le Dieu-homme (ܐܠܗ ܒܪ ܐܢܫ) qui a mélangé (ܡܙܓ) comme des couleurs (ܐܝܟ ܣܡ̈ܡܢܐ) les natures (ܟܝ̈ܢܐ) ». Il est « l'Habile (ܚܟܝܡܐ) qui, miséricordieux (ܕܚܢܢ), mêla (ܚܠܛ) la divinité avec l'humanité, l'une de la Hauteur (ܡܢ ܪܘܡܐ), l'autre de la Profondeur (ܡܢ ܥܘܡܩܐ) » (Nat VIII, 2).

Prenons maintenant le début de l'hymne XXIII, probablement authentique mais ajoutée postérieurement au cycle sur la Nativité[69]. Dans cette strophe, notre hymnographe s'émerveille devant le Dieu qui « a laissé les hauteurs de sa Majesté » (ܫܒܩ ܪܘܡܐ ܕܪܒܘܬܗ) pour descendre (ܢܚܬ) jusqu'à la petitesse (ܠܙܥܘܪܘܬܐ). Cette kénose a pour but de tout faire « croître (ܡܘܪܒ) en sa Naissance ». Cette expression se comprend dans la cinquième strophe, avec un nouveau renversement formidable : Noël, la naissance de Dieu selon le corps (ܝܠܕܬܟ ܦܓܪܢܐܝܬ), est une mère pour l'homme, en l'engendrant selon l'Esprit (ܐܘܠܕܬܗ ܪܘܚܢܐܝܬ) et pour enfanter l'homme à sa ressemblance (ܕܬܘܠܕ ܐܢܫܐ ܒܕܡܘܬܟ)[70]. Contrai-

---

[69] « Qui donc, étant mortel (ܡܝܘܬܐ), pourrait narrer (ܢܬܢܐ) le Tout-Vivificateur (ܡܚܝܢܐ ܟܘܠ) ?
Il a laissé l'hauteur de sa Majesté (ܫܒܩ ܪܘܡܐ ܕܪܒܘܬܗ) et s'est abaissé (ܢܚܬ) à la petitesse (ܠܙܥܘܪܘܬܐ) ;
Il fait tout croître (ܡܘܪܒ) en sa Naissance ; qu'il donne croissance à mon esprit débile (ܪܥܝܢܝ ܚܠܫܐ),
Pour que je narre ta Naissance : non que je scrute (ܒܥܐ) ta Majesté,
Mais que j'annonce (ܐܟܪܙ) ta Bonté (ܛܝܒܘܬܟ) : Béni Celui qui est caché et révélé dans sa geste (ܒܪܝܟ ܕܟܣܐ ܘܓܠܐ ܒܣܘܥܪܢܗ) ! » (Nat XXIII, 1).
Cette hymne se trouve dans les manuscrits du VIII[e] au XIII[e] siècle. McVey 29 ; Beck (CSCO 187) v-viii.

[70] « Ta Naissance, mon Seigneur, elle aussi, est devenue pour les créatures une mère :
De nouveau elle a conçu, enfanté l'humanité qui t'a enfanté ;
Elle t'a enfanté selon la chair (ܝܠܕܬܟ ܦܓܪܢܐܝܬ) : tu l'as mise au monde selon l'Esprit (ܐܘܠܕܬܗ ܪܘܚܢܐܝܬ) ;
C'était là tout ton but en venant à la naissance : enfanter l'homme à ta ressemblance (ܕܬܘܠܕ ܐܢܫܐ ܒܕܡܘܬܟ).

rement aux ariens, Éphrem a saisi la voie d'accès à la connaissance de Dieu : « non que je scrute (ܒܨܐ) ta Majesté, mais que j'annonce (ܐܣܒܪ) ta Bonté ». L'émerveillement, cette attitude philosophique et phénoménologique par excellence, le mènera plus loin qu'une recherche qui veut saisir l'insaisissable. Surtout quand il s'agit d'un émerveillement devant la Bonté de Dieu, donc de son action en faveur de l'homme, son économie salvifique. Éphrem a compris que le Dieu inconnaissable se laisse connaître par sa Bonté plutôt que par sa Majesté. Devant l'innombrable Majesté de Dieu, « qui donc, étant mortel, pourrait narrer le Vivificateur universel ? » Personne. Et pourtant. Le goût éphrémien pour les paradoxes sait distinguer entre annoncer et scruter. De nous-mêmes, nous ne pouvons rien dire de Dieu. Sa théologie est éminemment descendante. Si le Dieu invisible n'avait pas voulu se manifester à nous, nous ne saurions rien dire de lui. Le titre christologique du Tout-Vivificateur (ܡܚܝܐ ܟܠ) n'est pas anodin. En allant de pair avec ܡܝܘܬܐ (mortel), connaissant le goût éphrémien pour les balancements dialectiques, s'y ajoute le dynamisme d'une économie salvifique.

2.1.2. ܢܚܬ (descendre)

Entre les trois verbes qui concernent la kénose, le terme ܢܚܬ est le plus souvent utilisé (23 fois)[71]. Il est remarquable qu'un verbe si ordinaire puisse exprimer chez Éphrem une réalité si haute, avec de si grandes conséquences pour l'humanité entière. Le sujet de la descente est la Lumière cachée (Nat I, 6), l'Unique (I, 44), le Seigneur (I, 47), le Veilleur (I, 62), le Fils (III, 4), Celui qui a vu notre complaisance à ressembler aux bêtes (III, 16), le Médecin (III, 20), le Fils du Caché (IV, 193), le Fils de la Fille d'Ève (XIII, 2), le Plus-Grand-que-mesure (XXI, 13), le Miséricordieux (XXII, 4), la Miséricorde du Très-Haut (XXII, 5), l'Adorable (XXII, 15), la Vérité (XXII, 19), la Grande Puissance (XXII, 40), le Tout-Vivificateur (XXIII, 1), le Fils, le Second, la Voix du Premier (XXVI, 5), le Tout-Germinateur (XXVI, 6), le Seigneur des luminaires (XXVI, 7) et le Plus-Grand-que-tout (XXVII, 14). Nat XXVI, 13 parle de kénose (ܡܚܬܝܬܐ). Nous n'avons pas trouvé de références ayant un autre sujet que le Christ, sauf en Nat XXVII, 16, désignant le soleil qui descend en hiver, mais ici encore « sur ton modèle » (ܠܦܘܣܟ). Remarquons que les *Berceuses* ne comportent qu'une

---

Ton enfantement a enfanté l'univers : Béni soit Celui qui s'est fait jeune et a tout rajeuni ! » (Nat XXIII, 5).

[71] ܢܚܬ : Nat I, 6.44.47.62 ; III, 4.16.20 ; IV, 193 ; {XIII, 2} ; XXI, 13 ; XXII, 4-5.15.19.40 ; XXIII, 1.13 ; XXVI, 5-7.13 ; XXVII, 14-16 ; ܢܚܬ/ܡܠܟ : Nat I, 44 ; XXII, 40 ; XXIII, 13 ; XXVI, 6.13 ; XXVII, 16.

seule fois le verbe ܢܚܬ.

Cependant, ce n'est pas le verbe ܢܚܬ ni son sujet en tant que tel qui attirent l'attention d'Éphrem, mais la relation dynamique qu'ils entretiennent avec un verbe corollaire et une réalité antithétique : dans Nat I, 6 par exemple, le ܫܘܦܪܐ ܟܣܝܐ contraste avec ܦܓܪܐ et ܢܚܬ avec ܕܢܚ. C'est dans le contraste de cette relation que naît une dynamique salvifique qui mérite tout notre émerveillement, par ses aspects révélateurs et rédempteurs indissociables. La descente, à finalité épiphanique, a souvent comme corollaire une montée, ajoutant ainsi une couleur sotériologique. Examinons maintenant ces couples de verbes. Il descend pour manifester sa beauté (I, 6) et briller (I, 6 ; XXVI, 7) ; pour devenir petit (III, 4), l'un de nous pour que nous devenions célestes (III, 16) et sainte Fleur (XXVI, 6) ; pour revêtir un corps (IV, 193 ; XXIII, 13), naître et attirer à Lui l'hommage (XXII, 15) ; pour soigner nos blessures (III, 20), ressusciter la mère de sa Mère (XIII, 2), briser le joug (XXII, 4), libérer sa création (XXII, 5) et déloger l'Erreur (XXII, 19) ; pour bâtir une tour (I, 44), ouvrir le baptistère (I, 47) et la Source de Vie (XXVI, 5) ; pour monter au ciel (XXVII, 14-16). Attardons-nous maintenant sur la dialectique descente/montée (ܢܚܬ/ܣܠܩ) en trois lieux clés : Nat I, 44 ; XXII et XXVI ; auxquels nous pouvons ajouter Res I, 5-6.

En Nat I, 44, le Fils est l'Unique (ܚܕ) en contraste avec la multitude (ܣܓܝܐܐ) qui a bâti une tour à Babel (Gn 11,4)[72]. Ainsi, par un balancement contrastant, Éphrem voit dans la tour de Babel la figure de l'Unique qui descendrait (ܢܚܬ) bâtir une Tour qui monte (ܣܠܩ) de la terre au ciel. La flexibilité poétique d'Éphrem est remarquable : tandis que dans les strophes conjointes il décrit l'attente des justes, dans cette strophe c'est la tour — image par excellence de la division — qui est la figure inaccomplie de l'Unique capable de réunir la multitude, de bâtir un 'pont vertical' (une tour) au-dessus de l'abîme, réunissant le ciel et la terre, ou, plus exactement, la terre et le ciel, car la construction se fait à partir de la terre et non du ciel. Ceci n'est pas un détail anodin, vue l'insistance éphrémienne sur le corps. La Tour vise en effet le corps du Fils qu'il s'est tissé lui-même dans le sein de sa mère, ce corps qui est révélateur et rédempteur à la fois : c'est un

---

72 « La tour qu'une multitude (ܣܓܝܐܐ) avait bâtie visait (ܚܐܪ) en figure (ܐܪܙܗ) l'Unique (ܚܕ)
Qui descendrait (ܢܚܬ) bâtir sur la terre une tour qui monte (ܡܣܩ) jusqu'au ciel » (Nat I, 44).

Dans cette deuxième partie de l'hymne (12-60), Éphrem lit la Première Alliance de manière typologique, en énumérant les justes qui avaient déjà en vue ou qui désiraient ardemment (ܪܓ) voir (ܚܙܐ) et contempler (ܚܐܪ) la Naissance du Fils. Remarquons l'insistance révélatrice de cette hymne, dans laquelle Éphrem exploite à merveille toutes les harmoniques de la fête du ܕܢܚܐ.

habit pour briller et une armure pour vaincre. L'Unique est donc en effet l'Architecte qui s'est construit une Tour pour notre refuge[73]. Cette humble strophe réunit donc par ses trois binômes (multitude/Unique ; descendre/monter ; terre/ciel) l'essentiel de la christologie, sotériologie et cosmologie éphrémienne. La tour de Babel, effort vain et surhumain de surmonter par ses propres moyens l'abîme entre terre et ciel, n'était que la figure imparfaite d'un salut qui ne peut que venir d'en haut, librement et par amour. La Tour nouvelle est capable de construire à la fois la communion 'horizontale' entre les peuples et 'verticale' entre le ciel et la terre. Et ceci n'est pas un salut qui nous soit imposé d'en haut, mais qui se construit sur la terre pour monter vers Dieu, à notre rythme, à notre échelle. Par un simple mot (Unique) et par un simple contraste (multitude), Éphrem sait dire à la fois la division entre les peuples, association tout à fait naturelle pour une communauté syriaque imbibée d'Écriture quand la tour de Babel est évoquée, et la communion que représente un Unique Médiateur (l'effet sur la multitude est de devenir un). En effet, la tour de Babel visait l'unique peuple à un nom et une langue (Gn 11, 4). Cependant, la tour qui visait la communion est devenue une figure de division par la confusion des langages (Gn 11, 5.7). Il est d'autant plus remarquable qu'Éphrem renverse l'image en lisant son accomplissement dans la descente du Christ. En même temps, en renvoyant à l'Unique, il dit aussi l'unicité du salut, essentiel à maintenir dans le contexte des mouvements hérétiques qui caractérisent son temps. Ses atouts rhétoriques sont minimaux et simples, mais ils ont une force impressionnante. Il est comme le sculpteur qui sait garder juste la matière qu'il faut pour admirer la beauté et la justesse de la vérité.

Il est éclairant de retrouver le même parallèle des deux tours de Nat I, 44 en Virg XL, 11-12[74]. Dans cette *Hymne sur la Virginité,* malheureusement très mutilée, Éphrem reprend l'idée de l'attente ardente des justes de la Première Alliance et de la descente du Fils pour manifester leur désir[75].

---

[73] « Béni soit le Pasteur (ܪܥܝܐ) qui s'est fait Agneau (ܐܡܪܐ) pour notre propitiation (ܠܚܘܣܝܢ) !
Béni soit le Cep (ܓܘܦܢܐ) qui s'est fait Coupe (ܟܣܐ) de notre rédemption (ܕܦܘܪܩܢܢ) !
Bénie aussi la Grappe (ܩܛܘܦܬܐ), Source (ܡܒܘܥܐ) médicinale de la vie (ܣܡ ܚܝܐ) !
Béni encore l'Agriculteur (ܐܟܪܐ), car il est devenu
Le Grain (ܚܛܬܐ) semé et la Gerbe (ܟܦܐ) moissonnée !
L'Architecte (ܐܪܕܝܟܠܐ) s'est fait Tour (ܡܓܕܠܐ) de notre refuge » (Nat III, 15).

[74] « Le Très-Haut est descendu confondre les paroles et les langues qui s'accordaient — à leur détriment. Et il enseigne [...] et octroie aux disciples une multitude de langues pour que leur assurance soit sur le modèle [...]. / Le mensonge [...] en lui qui a vu la confusion disperser le peuple et interrompre la tour [...] les pinailleurs ont réparti [...] pour que la vérité ne soit pas édifiée, cette Tour de notre salut ! » (Virg XL, 11-12).

[75] Cf. « Béni soit Celui que les justes ont attendu ! A toutes les générations, Seigneur, les

La kénose divine est en vue de *révélation* de la Vérité par la confusion du mensonge, et de *rédemption*, c'est-à-dire la construction d'une Tour de notre salut, souligné par l'insistance sur les bienfaits de la descente dans cette hymne qui forme avec Virg XXXIX un acrostiche alphabétique. La phrase « Tu es toi-même descendu » revient sans cesse, avec une finalité sotériologique[76]. Même le binôme unique-multiple revient implicitement : cette Tour est l'unique Vérité qui répond à la multitude de langues « qui s'accordaient à leur détriment ».

La 'Tour de notre refuge' (Nat III, 15) a aussi des connotations ecclésiologiques : elle vise l'Église. Ce lien apparaît déjà dans le *Pasteur* d'Hermas[77]. Il convient de rapprocher cette strophe d'un passage du *Commentaire du Diatessaron*[78]. Nous y retrouvons le contraste ܣܓܝ̈ܐܐ/ܚܕ. La mention des fondements solides renvoie à la construction de la maison sur le roc[79]. Cette Tour qui fait le lien avec le ciel est un Arbre de vie, autre symbole ecclésiologique, dont le Fruit est l'eucharistie et le remède de vie. Éphrem

---

justes ont désiré ton avènement : ils se sont tous couchés et endormis, bien qu'assoiffés de ta manifestation. Tu es toi-même descendu pour relever leur souvenir, car en manifestant leur désir et en mettant en évidence leur attente, tu confonds notre satiété ! » (Virg XL, ref, 1).

[76] « donner de l'argent aux négociants » (XXXIX, 1), « adapté à leurs vagues » (XXXIX, 2), « te faire le guide vers la maison de vie » (XXXIX, 12), « pour éprouver » (XXXIX, 14), « pour relever leur souvenir » (XL, 1), « ouvrir au pauvres ton trésor » (XL, 2), « donner l'argent à notre indolence » (XL, 3), « enseigner qu'aucun aliment n'est abominable » (XL, 8) et « Jésus ! La bouche ne suffit pas à ses exploits, ni la voix à ses bienfaits, ni la capacité à sa surabondance ! Par toi gloire à ton Père, car tu as fait descendre ce qui est à lui en faisant monter ce qui est à nous. Par toi sa grâce descend jusqu'à nous, et la louange monte par ton intermédiaire ! » (Virg XXXIX, 16).

[77] « La tour que tu vois construire, c'est moi, l'Église, que tu as vue maintenant et auparavant. [...] Écoute pourquoi la tour a été construite sur les eaux : parce que votre vie a été sauvée par l'eau et qu'elle le sera encore. La tour a été érigée par la parole du Nom tout-puissant et glorieux, et elle est maintenue par la force invisible du Maître » Hermas, *Le Pasteur*, Vis III, 3, 3-5.

[78] « Pour l'édification de l'Église, une tour fut construite dont les fondements pouvaient supporter toute construction. Une seule (ܚܕ) langue s'était jadis divisée en des langues multiples (ܣܓܝ̈ܐܐ), en vue d'empêcher les hommes de monter jusqu'aux cieux, et de se confier dans une tour plutôt que dans la justice. L'abîme avait amené le déluge contre les hommes, non pour qu'ils se réfugient dans les hauteurs, mais qu'au lieu d'être engloutis à cause de leurs péchés, ils se libèrent et se conservent par la pénitence et la justice. À la tour terrestre supprimée par la dispersion (ܦܘܠܓܐ) des hommes, à la construction éphémère (ܬܘܩܢ ܕܫܥܐ) et au refuge périssable [de l'arche] (ܒܝܬ ܓܘܣܐ ܡܬܚܒܠܢܐ), le Vivificateur (ܡܚܝܢܐ) substitue (ܚܠܦ) de lui-même (ܡܢ ܠܘܬܗ) une tour qui élève jusqu'aux cieux (ܡܓܕܠܐ ܕܡܣܩ ܠܪܘܡܐ), et un Arbre dont le Fruit est un remède de vie » (Diat XIV, 2).

[79] Cf. Mt 7, 24-25. Le Roc désigne le Christ en HdF XII, 17 : « Ton Roc attend que les bâtisseurs posent sur lui les assises, pour que tous les spectateurs en fassent l'éloge ; puisse leur tour, Seigneur, loin de leur valoir la honte, en Toi s'achever ! Gloire à Celui par qui tout est terminé ! » La moquerie suggère la construction inachevée de la tour en Lc 14, 28-29. Son accomplissement est donné par le Christ, tout comme celui de la tour de Babel en Nat I, 44.

établit un lien intime entre la tour de Babel et l'Arche de Noé[80]. Faisant abstraction de la chronologie, Éphrem fait prévaloir le symbolisme : chercher refuge dans les hauteurs. Notons qu'en Nat III, 15, la Tour que vient bâtir l'Architecte est notre nouveau ܒܝܬ ܓܘܣܐ (refuge)[81]. Ces trois types (Tour, Arche, Arbre) trouvent leur accomplissement dans le Corps du Christ qu'est venu bâtir sur terre l'Unique Vivificateur et dont Éphrem exploite toutes les dimensions : christologique, ecclésiologique et sacramentelle : c'est le don suprême de lui-même, l'Église en tant que Corps du Christ.

Le verbe ܢܚܬ est la réponse divine du Miséricordieux (ܚܢܢܐ), de l'Adorable (ܣܓܝܕܐ) et de la Vérité (ܩܘܫܬܐ) à l'idolâtrie (ܣܓܕ ܠܟܠܡܕܡ), l'erreur (ܛܘܥܝܐ), l'aveuglement (ܥܘܝܪܘܬܐ) et la folie (ܣܟܠܐ) humaines[82].

[80] Cf. « La tour qu'une multitude (ܣܓܝܐܐ) avait bâtie visait (ܚܐܪ) en figure (ܐܪܙܗ) l'Unique (ܝܚܝܕ)
Qui descendrait (ܢܚܬ) bâtir sur la terre une tour qui monte (ܣܠܩܐ) jusqu'au ciel.
L'Arche (ܩܒܘܬܐ) aussi, avec ses animaux, visait (ܚܐܪ) par son type (ܒܛܘܦܣܗ) notre Seigneur
Qui bâtirait la Sainte Église où les âmes sont sauvées (ܡܬܦܪܩܢ).
Aux jours de Péleg (ܦܠܓ), la terre fut partagée (ܐܬܦܠܓܬ) en soixante-dix langues (ܠܫܢܝܢ) :
Il attendait (ܣܟܐ) Celui qui, par des langues, partagerait (ܦܠܓ) la terre entre ses apôtres (ܠܫܠܝܚܘܗܝ).
La terre engloutie (ܛܒܥܐ) par le déluge poussait vers son Seigneur un cri silencieux.
Il descendit (ܢܚܬ), ouvrit (ܦܬܚ) le baptistère (ܡܥܡܘܕܝܬܐ) pour que par lui les hommes soient emportés (ܐܬܕܒܪܘ) aux cieux » (Nat I, 44-47) Cf. Gn 6,5-14.

[81] Éphrem établit un autre parallèle entre la tour de Babel, la ܬܘܩܢ ܕܒܢܐ (construction éphémère) et le ܒܝܬ ܓܘܣܐ ܡܬܚܒܠܢܐ (refuge périssable). Selon Murray, la première de ces expressions ne se trouve ni dans la Peshitta ni dans d'autres textes d'Éphrem. Cf. Murray, *Symbols* 222. Leloir ne traduit pas ܡܢ ܠܘܬܗ (de lui-même).

[82] « Les créatures étaient adorées, car l'adorateur (ܣܓܘܕܐ), en sa folie (ܣܟܠܐ),
Adorait (ܣܓܕ) n'importe quoi (ܠܟܠܡܕܡ) : pour un Seul (ܚܕ) il n'y avait pas d'adoration !
Le Miséricordieux (ܚܢܢܐ) est descendu (ܢܚܬ) ; il a brisé le joug (ܢܝܪܐ) qui tenait tout (ܟܠܐ) asservi.
Béni Celui qui a détaché notre joug ! » (Nat XXII, 4).

« L'erreur (ܛܘܥܝܐ) aveuglait (ܥܘܪ) l'humanité pour qu'elle adorât (ܣܓܕ) les créatures ;
Aux compagnons allait le culte, au Seigneur de l'univers (ܡܪܐ ܕܟܠܐ) l'injure !
L'Adorable (ܣܓܝܕܐ) est descendu (ܢܚܬ) pour naître, attirant à lui l'hommage (ܣܓܝܕܬܐ).
Béni Celui par tous adoré ! » (Nat XXII, 15).

« Déployant ses ailes, le péché recouvrait tout (ܠܟܠܡܕܡ),
De sorte que l'homme ne pouvait pas contempler au-dessus de lui la Vérité (ܩܘܫܬܐ).
Dans un sein la Vérité est descendue (ܢܚܬ), pour déloger l'Erreur (ܛܘܥܝܐ) elle est sortie (ܢܦܩܬ) !
Béni Celui qui l'a débusquée par sa Naissance ! » (Nat XXII, 19).

Cette hymne est un poème acrostiche alphabétique consistant en 41 strophes de trois vers de 6 + 6 syllabes, suivis d'une bénédiction en 6 syllabes, introduit par ܒܪܝܟ. Cette hymne utilise cinq fois le verbe ܢܚܬ, ayant le Christ ou l'Esprit comme sujet.

Éphrem joue sur le contraste entre l'un (ܚܕ) et le multiple (ܣܓܝ̈ܐܐ) : l'adorateur (ܣܓܘܕܐ) n'a pas adoré l'Adorable (ܣܓܝܕܐ) mais il a préféré ses semblables. Cette dialectique décrit l'admirable échange : le Seigneur s'est fait esclave (ܐܬܐ ܡܪܐ ܠܥܒܕܘ ; cf. Ph 2, 7) pour libérer du joug (ܢܝܪܐ) et appeler les esclaves à la liberté (ܚܐܪܘܬܐ), pour établir la véritable adoration (ܣܓܕ) et pour déloger l'erreur (ܠܛܘܥܝܝܢ). Les aspects épiphaniques (ܓܠܐ) et sotériologiques (ܢܚܬ) de la kénose de l'Incarnation sont unies[83]. La dernière référence du verbe ܢܚܬ en cette hymne concerne l'Esprit, le Paraclet (ܦܪܩܠܝܛܐ) ou la grande Puissance (ܪܒ ܚܝܠܐ), en échange d'« otages »[84]. À l'Ascension (ܣܠܩ) répond la descente (ܢܚܬ) de l'Esprit[85]. La bénédiction finale de cette strophe (ܒܪܝܟ ܕܢܣܒ ܘܫܕܪ) peint un visage de Dieu très familier, très proche, très maternel : bien qu'Il soit la Source de tous les biens, Il accepte ce qui vient de nous. Il se comporte comme ayant besoin de nous, pour nous donner davantage (cf. Nat III, 17).

L'Incarnation (ܡܠܒܫܗ) vient accomplir (ܫܠܡ) des types de la Première Alliance : la prescription d'offrande (ܩܘܪܒ) d'oiseaux pour la purification (ܕܟܝ) est abolie par la Descente-Incarnation (ܡܚܬܬܐ) et la Résurrection

[83] « Le deuxième (ܬܪܝܢܐ) jour, rendons gloire pour la Naissance du Fils, le Second (ܬܪܝܢܐ), la Voix du Premier (ܩܠܗ ܕܩܕܡܝܐ) ;

Au firmament Il a commandé (ܦܩܕ) et il fut (ܗܘܐ). Les eaux d'en haut Il a séparé (ܦܪܫ), et les mers d'en bas Il a rassemblé (ܟܢܫ).

Lui qui a fait une séparation entre les eaux, des Veilleurs (ܥܝܪܐ) il s'est séparé (ܦܪܫ) pour descendre (ܢܚܬ) auprès de l'humanité.

À la place des eaux qui sur son ordre (ܦܩܕ) s'étaient rassemblées, Il a ouvert (ܦܬܚ) la Source de Vie (ܡܒܘܥܐ ܕܚܝܐ) et a abreuvé (ܐܫܩܝ) » (Nat XXVI, 5).

« Le quatrième jour, quatre fois remercions l'Enfant qui, le quatrième jour, créa

Le couple des luminaires (ܙܘܓܐ ܕܢܗܝܪܐ) ; les insensés (ܣܟܠܐ) leur vouèrent adoration (ܣܓܕ), ils devinrent aveugles (ܐܬܥܘܪܘ) et perdirent la vue (ܐܬܣܡܝܘ).

Le Seigneur des luminaires (ܡܪܐ ܕܢܗܝܪܐ) est descendu (ܢܚܬ) et du sein sur nous a brillé (ܐܕܢܚ ܠܢ) comme un soleil ;

Ses clartés (ܠܡܗܪܐ) ont ouvert (ܦܬܚܘ) les yeux des aveugles et ses rayons (ܙܠܝܩܘܗܝ) ont ébloui (ܢܗܪ) les égarés » (Nat XXVI, 7).

[84] Ceux-ci désignent le corps et l'âme du Christ, selon une image qui existe déjà — au singulier — chez Aphraate : « Daniel fut emmené comme otage à la place de son peuple : le corps de Jésus est un otage pour tous les peuples » (Dém XXI, 18 [SC 359, 833]) et « Réjouissons-nous donc de l'otage qu'Il nous a ravi et qu'Il a fait siéger dans la gloire avec le Roi glorieux ! » (Dém XXIII, 50 [SC 359, 933]). Cf. McVey 186 n497 ; Cassingena-Trévedy (SC 459) 266 n1.

« Profondeur et Hauteur s'étonnent (ܬܗܪ ܥܘܡܩܐ ܘܪܘܡܐ) : ta Naissance a subjugué (ܟܒܫ) les rebelles. Nous t'avions donné des otages (ܗܡܝܪܐ) : tu nous as donné le Paraclet (ܦܪܩܠܝܛܐ) ;

De chez nous des otages étaient montés (ܣܠܩ) : une Grande Puissance (ܪܒ ܚܝܠܐ) est descendue (ܢܚܬ) vers nous. Béni Celui qui a reçu et envoyé (ܒܪܝܟ ܕܢܣܒ ܘܫܕܪ) ! » (Nat XXII, 40).

[85] Cf. Jn 15,26 ; 16,7 ; Ac 1, 8.

(ܩܝܡܬܐ) du Christ-Oiseau[86]. Les deux derniers vers présentent un beau chiasme, qui mérite notre attention :

ܐܬܐ ܦܪܥ ܚܘܒܬܐ — ܒܡܘܟܟܗ

ܒܩܝܡܬܗ — ܣܠܩ ܫܕܪ ܣܝܡܬܐ

La concision de ces vers est admirable. Les trésors (ܣܝܡܬܐ, Ep 4,8 ; Ps 68,19) correspondent aux dettes (ܚܘܒܬܐ), la Descente (ܡܘܟܟܬܐ) à la Résurrection (ܩܝܡܬܐ), la venue (ܐܬܐ) à la montée (ܣܠܩ), payer (ܦܪܥ) à envoyer (ܫܕܪ). Par quatre simples verbes à l'accompli, Éphrem décrit tout l'espace de l'économie divine.

Dans une hymne pascale se trouve un bel exemple de la dialectique descendante/ascendante de l'économie salvifique[87]. Les strophes jumelles commencent toutes les deux par ܡܢ ܪܘܡܐ (d'en haut), sont rythmées par ܡܢ ... ܘܡܢ ... ܡܢ et par un mot récurrent — l'emphatique ܠܢ (pour nous) ou ܐܝܟ (comme) — et terminent avec une bénédiction ܒܪܝܟ.

La cinquième strophe dessine toute l'économie christologique : un mouvement kénotique suivi de trois montées successives : l'épiphanie de la naissance, la Résurrection et l'Ascension[88]. Cette économie a pour admirable visée le « pour nous » (ܠܢ), par lequel se termine chaque vers.

---

86 « Le Premier-Né (ܒܘܟܪܐ) Tout-Purificateur (ܡܕܟܝܢܐ ܟܠ), le jour de sa Purification
A purifié (ܕܟܝ) la purification des premiers-nés (ܒܘܟܪܐ) et a été offert (ܐܬܩܪܒ).
Le Seigneur de l'offrande (ܡܪܐ ܕܩܘܪܒܢܐ) avait besoin d'offrandes pour offrir un oiseau !
Par sa Naissance sont accomplis (ܐܫܬܠܡ) les similitudes (ܕܡܘܬܐ) (McVey : *archetypes*),
Par sa Purification et sa Circoncision les allégories (ܦܠܐܬܐ).
Il est venu payer (ܐܬܐ ܦܪܥ) les dettes (ܚܘܒܬܐ) par sa kénose (ܒܡܘܟܟܗ),
Par sa Résurrection (ܒܩܝܡܬܗ) Il est monté envoyer (ܣܠܩ ܫܕܪ) des trésors (ܣܝܡܬܐ) »
(Nat XXVI, 13). Cf. Nat XII, 1 ; Lv 12,2-4 ; Lc 2,22-24.

87 « D'en haut, la Puissance (ܚܝܠܐ) descendit (ܢܚܬ) pour nous
Et du sein, l'Espérance germait pour nous ;
De la tombe, la Vie s'est levée (ܕܢܚ) pour nous
Et à la Droite, le Roi s'est assis pour nous :
Bénie soit sa Prestance !

D'en haut Il a jailli comme Fleuve
Et de Marie comme Racine ;
Du Bois Il est tombé (ܢܚܬ) comme Fruit,
Il est monté au ciel comme Prémice :
Bénie, sa Volonté ! » (Res I, 5-6).

Selon Rouwhorst, l'ample éventail de thèmes de cette hymne ne la laisse pas facilement résumer comme pascale. Rouwhorst 28.35.

88 Cf. « Or le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et il s'assit à la droite de Dieu » (Mc 16, 19). Structure de Res I, 5 :

Pour nous, Il est Puissance (ܚܝܠܐ) qui descend, Espérance (ܣܒܪܐ) qui germe, Vie (ܚܝܐ) qui se lève et Roi (ܡܠܟܐ) qui s'assied. Ces quatre titres christologiques ont leur signification ܠܢ (pour nous) : non en soi mais dans sa relation à nous, comme le dit Éphrem par rapport au nom de Jésus, en signifiant Sauveur : « ce nom caractérise donc, non sa nature, mais ses actes » (Diat I, 25). La finalité salvifique est évidente. Révélation et rédemption sont liés. De l'invisible hauteur, de l'obscurité du sein, de la tombe mortelle, il descend comme Puissance, germe comme Espérance et resplendit comme Vie. Nous retrouvons le couple ܢܚܬ/ܕܢܚܐ. La strophe comporte — grâce au simple ܘ (et) du deuxième et quatrième vers — un balancement binaire entre Incarnation (vers a+b) et Résurrection (vers c+d). Notons ainsi la proximité de la Nativité et du Mystère Pascal dans cet aperçu de l'économie salvifique.

La strophe suivante, comme variante sur le même thème, reprend le mouvement descendant et ascendant de l'économie salvifique. Ici, Éphrem nous présente quatre analogies tirées de la nature, mais riches comme symboles sotériologiques, jusqu'à y reconnaître des titres christologiques : Fleuve, Racine, Fruit, Prémices (cf. 1 Co 15, 20)[89]. Le mouvement est un balancement : descendant, ascendant, descendant et ascendant. Dans les vers c+d, nous retrouvons le couple ܢܚܬ/ܣܠܩ aménagé en chiasme. Le Fils comme Fleuve pourrait indiquer que toute la grâce vient d'en haut comme une pluie rafraîchissante et fécondante jaillie d'une source inépuisable. Le terme Racine (cf. Is 11, 1 ; 53, 2) est généralement réservé au Père, dont le Fils est le Fruit (HdF XXII, 9). Le Bois désigne à la fois l'Arbre du Pa-

VERS		MOUVEMENT	SUJET	ACTION	RAISON SOTÉRIOLOGIQUE	ÉCONOMIE SALVIFIQUE
a	↓	ܡܢ ܪܘܡܐ	ܚܝܠܐ	ܢܚܬ	ܠܢ	Kénose (génération du Père)
b	↑	ܡܢ ܓܘ ܟܪܣܐ	ܣܒܪܐ	ܨܡܚ	ܠܢ	Incarnation
c	↑	ܡܢ ܩܒܪܐ	ܚܝܐ	ܕܢܚܐ	ܠܢ	Résurrection
d	↑	ܥܠ ܝܡܝܢܐ	ܡܠܟܐ	ܝܬܒ	ܠܢ	Ascension

[89] Structure de Res I, 6 :

VERS		MOUVEMENT	ACTION	TITRE CHRISTOLOGIQUE	ÉCONOMIE SALVIFIQUE
a	↓	ܡܢ ܪܘܡܐ	ܪܕܐ	ܐܝܟ ܢܗܪܐ	Kénose (génération du Père)
b	↑	ܡܢܗ ܕܡܪܝܡ		ܐܝܟ ܥܩܪܐ	Incarnation
c	↓	ܡܢ ܩܝܣܐ	ܢܚܬ	ܐܝܟ ܦܐܪܐ	Passion
d	↑	ܠܪܘܡܐ	ܣܠܩ	ܐܝܟ ܪܫܝܬܐ	Ascension

radis et la Croix comme Arbre de Vie (cf. HdF XVIII, 14 et Diat XXI, 25). Le Fruit y tombe, mûr pour être mangé : cela a clairement des couleurs sacramentelles et eucharistiques, tout comme en Nat III, 1, où le Fruit se penche lui-même vers notre faim. Comme Prémices, Il remonte au ciel lors de son Ascension.

2.1.2. ܐܪܟܢ (incliner)

Dans Nat III, 1 et 17, nous avions considéré trois mentions de ܐܪܟܢ (incliner)[90]. Remarquons trois choses. D'abord, le sujet était toujours le Fruit qui s'est incliné lui-même. Il est « l'Incliné » par excellence, toujours penché en avant, vers nous. Son 'être' est d'être orienté vers nous. Ensuite, la finalité était à chaque fois sotériologique : pour nous rassasier, pour visiter/soigner notre maladie et pour nous attirer à lui. Finalement, l'unique raison de cette kénose est la miséricorde divine. Nous avons trouvé douze références du verbe dans les *Hymnes sur la Nativité*, dont cinq dans les *Berceuses*[91].

Tout d'abord, penchons-nous sur une belle strophe où la ville de Bethléem prend la parole[92]. À côté de l'extraordinaire révélation du Fils du Caché (dans lequel nous retrouvons le binôme ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ), cette strophe dessine un mouvement antithétique entre la montée sur la cime et la descente du ܒܪ ܟܣܝܐ qui se fait tout petit. Éphrem y exprime le paradoxe incroyable d'un abaissement jusqu'à une telle petitesse qu'elle est si majestueuse que des cieux spacieux ne peuvent la contenir ! Ce paradoxe s'exprimait ainsi dans le langage du contemporain d'Éphrem, Grégoire de Nysse : « Le fait que la nature toute-puissante a été capable de descendre jusqu'à la bassesse de la condition humaine est une plus grande preuve de puissance que les miracles d'un caractère imposant et surnaturel »[93].

Malgré l'abîme qui existe entre le Créateur et les créatures, le Créateur lui-même ne se tient pas à distance : « La Divinité n'est pas éloignée de ses créatures : il y a l'amour entre le créé et son Créateur. Ne pourra de Dieu

---

[90] Voir « Dieu sauve en se montrant » OCP 77 (2011): 351-359, 385.

[91] Nat II, 9 ; III, 1.17 ; [VIII, 1.19-20 ; XVII, 1 ; XVIII, 9] ; XXI, 13 ; XXIII, 3 ; XXV, 3.

[92] « Par la bouche de mes Vainqueurs je remercie que j'ai reçu
Le Nourrisson, le Fils du Caché (ܒܪ ܟܣܝܐ) qui sort (ܢܦܩ) au grand jour (ܓܠܝܘܬܐ) ;
Sur une haute cime il m'emporte avec mes saints
Pour que je le glorifie dans le ciel large et spacieux,
Rempli de sa gloire, mais incapable
De contenir (ܚܒܫ) en son sein la Majesté (ܪܒܘܬܐ)
De Celui qui s'est incliné (ܪܟܢ) et s'est fait tout petit (ܙܥܪ) dans une mangeoire » (Nat II, 9).

[93] Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, XXIV, 2, Picard, Paris 1908, 113.

s'approcher aucun scrutateur; mais il est très proche de ceux qui discernent » (HdF LXIX, 12-13). L'abîme est comblé d'amour[94]. Plein d'amour kénotique, Dieu se fait petit et s'incline pour se révéler (ܓܠܐ) et se montrer (ܢܚܘܐ) à nous et pour montrer son Amour[95]. Cette strophe condensée rapproche l'autorévélation de Dieu avec sa kénose incarnatoire. C'est un élément important pour pouvoir parler d'une « révélation rédemptrice » chez Éphrem. L'épiphanie de Dieu a une visée sotériologique : afin de nous « mélanger » (ܡܙܓ) au Fils et à l'Esprit. L'idée de mélange, vocabulaire essentiel dans la conception trinitaire, christologique et sacramentelle d'Éphrem, pourrait donner lieu à plusieurs « courts-circuits »[96], parce que théologiquement insatisfaisante. Néanmoins, elle montre bien l'intime relation qu'Éphrem conçoit par l'Eucharistie et le Baptême. D'autres Pères de l'Église ont utilisé cette image[97]. Par l'insistance de ܨܒܐ (de plein gré), Éphrem souligne que la volonté de se révéler réside entièrement en Dieu. Cette action divine mérite tout notre émerveillement et notre louange, car sans elle, l'abîme resterait insurmontable[98].

Les autres mentions des *Hymnes sur la Nativité* ont une même finalité sotériologique. En se greffant sur la métaphore naturelle du soleil, Éphrem remercie notre Soleil (Dieu) qui a tempéré (ܐܪܟܢ) et incliné sa force (ܡܬܚܗ) et son ardeur pour que nous puissions être capables de Le

[94] de Halleux 45.

[95] « Ce qui n'a avec nous aucune parenté (ܐܚܝܢܐ),
Qui pourrait l'observer (ܒܚܐ) ? Qui pourrait le scruter (ܒܨܐ) ?
C'est Lui qui, de plein gré, révèle (ܓܠܐ) sa Nature (ܟܝܢܐ);
C'est Lui qui, de plein gré, se fait petit (ܙܥܪ), s'incline (ܪܟܢ) pour se montrer (ܢܚܘܐ) à nous,
Mêler (ܡܙܓ) son Fils à nous, nous infuser (ܢܣܟ) l'Esprit, nous montrer (ܢܚܘܐ) son amour » (HdF XLI, 6).

[96] J'emprunte cette image éclairante à Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, I, Desclée, Paris 1988, 62-63.

[97] Irénée de Lyon, AH III 19, 1 ; V 1, 3 ; Grégoire de Nysse, *Lettre* III (*à Eustathia*), 22, (SC 363) 140.

[98] « Du Seigneur des natures, qui serait à la taille
Pour scruter Son Essence et Sa Paternité,
Pour tâter Sa Grandeur, dire comment Elle est ?
À tous Il est caché (ܟܣܝܐ), caché à tous égards,
Et s'Il n'avait voulu se révéler à nous,
Aucune créature ne pourrait L'expliquer.
S'Il s'incline (ܪܟܢ) vers toi pour te montrer (ܢܚܘܐ) Son Fils,
Adore, fou, confesse un tel égard pour toi ;
Crois avec fermeté sans Lui chercher querelle,
Sans Lui faire un procès afin de L'éplucher !
La Nature de Son Essence (ܟܝܢܐ ܕܐܝܬܘܬܗ) ne peut s'exprimer :
Muette et scellée, la Porte fait taire les bavards » (HdF XLIV, 7-8).

regarder grâce à son Rayon (le Fils)[99]. L'inclinaison a pour finalité de devenir visible à nos yeux. Comme il s'agit d'une métaphore, Éphrem explicite qu'il s'agit de « l'œil débile de l'âme invisible », de l'œil intérieur. Tout à fait dans la ligne johannique, le Fils rend visible le Père invisible (cf. Jn 1,18). L'inclinaison a une visée noétique. Comme c'est le Soleil qui est le sujet de l'inclinaison, nous pouvons parler de l'autorévélation de Dieu en son Fils.

Comme en Nat III, 1, le Messager inclina la miséricorde (ܪ̈ܚܡܐ) du Père vers nous[100]. Une remontée de nos péchés parallèle au mouvement descendant ne serait que justice. Cependant, Éphrem souligne la pure gratuité de l'unique Médiateur qui s'incline au-dessus de l'abîme.

2.1.3. ܙܥܪ (devenir petit)

Ce verbe prolongeait le mouvement descendant (ܢܚܬ) et soulignait le contraste avec la grandeur de Dieu (ܪܒܐ) en Nat III, 4. Il y a cinq occurrences dans les *Hymnes sur la Nativité,* mais aucune dans les *Berceuses*[101]. Elles ont toutes le Fils incarné comme sujet, et chaque fois comme corollaire la grandeur divine (ܪܒܘܬܐ), de manière explicite ou implicite (Nat IV, 186). En Nat II, 9, il prolonge le verbe ܪܟܢ. En Nat XXIII, 3, c'est la Puissance qui s'est rapetissée et grandie[102]. Il convient de nous attarder ici sur Nat XXI, 13, l'unique strophe qui réunit les trois verbes que nous considérons dans cette section[103]. Tout d'abord, Éphrem étire le contraste entre la grandeur

---

[99] « En la cinquième année, que le soleil brûlant la terre de son haleine
Remercie notre Soleil qui a incliné (ܐܪܟܢ) sa grandeur et tempéré son ardeur (ܚܘܡܐ),
Pour que fût capable de le regarder l'œil débile de l'âme invisible.
Béni soit son Rayon (ܙܠܝܩܗ) ! » (Nat XVIII, 9).

[100] « Béni le Messager (ܐܝܙܓܕܐ) qui vint, portant (ܫܩܠ) grande paix.
La miséricorde de son Père, Il l'inclina jusqu'à nous (ܪ̈ܚܡܐ ܕܐܒܘܗܝ، ܐܪܟܢ ܠܘܬܢ).
Nos péchés à nous, Il ne les fit pas remonter (ܐܣܩ) jusqu'à lui.
Il créa réconciliation (ܥܒܕ ܬܪܥܘܬܐ) entre la Seigneurie (ܡܪܘܬܐ) et ses sujets » (Nat VIII, 1).

[101] Nat II, 9 ; III, 4 ; IV, 186 ; XXI, 13 ; XXIII, 3.

[102] « Loin de nous est cachée (ܟܣܝܐ) ta Majesté (ܪܒܘܬܐ), devant nous manifestée (ܓܠܝܐ) ta Bonté (ܛܝܒܘܬܟ). Je me tairai (ܐܫܬܐܩ), mon Seigneur, sur ta Majesté, mais je parlerai (ܐܡܠܠ) sur ta Bonté ;
Ta Bonté t'a empoigné, elle t'a incliné (ܪܟܢ) vers notre vilenie (ܡܣܟܢܘܬܢ) ;
Ta Bonté a fait de toi un bébé (ܥܘܠܐ), Ta Bonté a fait de toi un homme (ܓܒܪܐ) ;
Ta Majesté s'est rétrécie (ܩܦܣ), dilatée (ܦܫܛ) :
Bénie soit la Puissance (ܚܝܠܐ) rapetissée (ܙܥܪ) et grandie (ܪܒ) ! » (Nat XXIII, 3).

[103] « Ô Plus-Grand-que-mesure (ܪܒ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ) (Beck : *alles Mass Überragender ;* Cassingena-Trévedy : *Grand qui passes toute mesure ;* McVey : *Greater than measure*) devenu petit (ܙܥܪ) sans mesure !
De la Gloire des gloires tu es descendu (ܐܬܬܚܬܬ) à la bassesse (Beck : *Niedrigkeit ;* McVey : *ignominy*) (ܫܝܛܐ) : Ainsi elle T'a incliné entièrement (ܗܟܢܐ ܟܠܗ ܐܪܟܢܬܟ) (McVey :

du Fils et la petitesse à laquelle Il descend, en le nommant Plus-Grand-que-mesure (ܪܒ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ) devenu petit sans mesure. Ce contraste se continue dans l'antithèse Gloire/bassesse du deuxième vers. Cette référence est également intéressante, parce que c'est à nouveau la miséricorde (ܪ̈ܚܡܐ) qui incline. La kénose est motivée par la miséricorde[104].

Récapitulons cette section sur la kénose. C'est par pur Amour (ܪ̈ܚܡܐ) (Nat III, 1 ; VIII, 1) que le Plus-Grand-que-mesure (ܪܒ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ) est devenu si petit (ܙܥܪ) que cette petitesse (ܙܥܘܪܘܬܐ) même devient le signe d'une Majesté (ܪܒܘܬܐ) que des cieux spacieux ne peuvent contenir (ܣܝܒܪ) (Nat II, 9). Le Seigneur s'est fait esclave (ܐܬܐ ܡܪܐ ܠܥܒܕܘ) pour libérer du joug (ܢܝܪܐ) et appeler les esclaves à la liberté (ܚܐܪܘܬܐ), pour établir la véritable adoration (ܣܓܕ) et pour déloger l'erreur (ܛܘܥܝܐ) (Nat XXII, 15 ; cf. Ph 2, 7). Sa kénose a comme corollaire notre élévation : Il a laissé les hauteurs de sa Majesté (ܫܒܩ ܪܘܡܐ ܕܪܒܘܬܗ) pour descendre (ܢܚܬ) et naître selon le corps (ܝܠܕܬܟ ܦܓܪܢܐܝܬ) pour engendrer l'homme selon l'Esprit (ܐܬܝܠܕܬܗ ܪܘܚܢܐܝܬ) et à sa ressemblance (ܕܬܘܠܕ ܐܢܫܐ ܒܕܡܘܬܟ) (Nat XXI, 13 ; XXIII, 1.5). Il s'adapte à notre faiblesse, en tempérant (ܐܪܟܢ) et inclinant sa force (ܡܬܚܗ) et son ardeur pour que nous puissions Le regarder (Nat XVIII, 9), en construisant une Tour dans la ligne de notre désir de monter au ciel par nos propres moyens (Nat I, 44). La christologie éphrémienne s'exprime en deux grands mouvements : l'Incarnation est pour Éphrem une descente (ܢܚܬ) et la Résurrection une ascension (ܣܠܩ). Pour nous (ܠܢ), Il est Puissance (ܚܝܠܐ) qui descend, Espérance (ܣܒܪܐ) qui germe, Vie (ܚܝ̈ܐ) qui se lève et Roi (ܡܠܟܐ) qui s'assied (Res I, 5). Le Fruit tombe de la Croix-Arbre de Vie, mûr pour être mangé (Res I, 6). À l'Ascension (ܣܠܩ) répond la descente (ܢܚܬ) de l'Esprit, le Paraclet (ܦܪܩܠܝܛܐ) ou la grande Puissance (ܪܒ ܚܝܠܐ) (Nat XXII, 40). L'abîme entre la hauteur de la majesté divine et la profondeur de la

---

inclined You to all this, Beck : *So sehr hat dich geneigt*), la miséricorde (ܪ̈ܚܡܐ) habitant (ܥܪܐ) en Toi !

Incline vers moi Ta compassion (ܐܪܟܢ ܠܝ ܚܢܢܟ) : elle sera glorifiée jusqu'en ma vilenie (ܐܫܬܒܚܘ ܒܨܥܪܘܬܝ) (Beck : *Neige mir dein Erbarmen zu.* Ensuite, il ne traduit pas, à cause du manque de complément d'objet direct de ܐܫܬܒܚܘ. Néanmoins, en note il suggère : *damit ich gelobt werde in meiner Bosheit.* McVey le suit dans cette suggestion : *Let Your compassion incline me to become praiseworthy in my evil*). Heureux celui qui est devenu source de mélodies (ܡܒܘܥܐ ܕܩ̈ܠܐ) et entièrement a remercié Ta totalité (Beck : *und ganz dich in allem lobte !* ; Cassingena-Trévedy : *qui pour Toi tout entier n'est plus que Merci !* ; McVey : *and entirely gave thanks to all of you.*) » (Nat XXI, 13).

[104] La traduction de McVey est suggestive (incline-moi), mais cela serait l'unique fois que le verbe ܪܟܢ aurait pour objet une réalité humaine. La traduction de Cassingena-Trévedy me semble plus judicieuse, en mettant plus en valeur le ܟܠܗ (tout entier) du Fils, tellement important dans Nat IV. Que le Christ s'incline jusqu'en notre vilenie (ܨܥܪܘܬܐ) se trouve aussi en Nat XXIII, 3.

bassesse humaine a été surmonté par le Fils, l'Incliné par excellence, qui descend librement et par amour vers nous, en devenant lui-même petit, pour nous faire remonter avec Lui.

2.2. ܚܝܠܐ (puissance)

En Nat III, 3-4, nous avons rencontré le terme ܚܝܠܐ (puissance) comme nom de la divinité. En Nat III, 7, comme pôle rédempteur, il faisait binôme avec le pôle révélateur de la gloire. Finalement, comme exception à l'indication d'une réalité divine, ce terme désigne notre capacité humaine en Nat III, 22. Cependant, même ici ܚܝܠܐ peut désigner une réalité divine : Dieu ne nous demande pas au-dessus de notre force, c'est-à-dire celle que nous avons d'abord reçu de Lui[105].

C'est par ce terme qu'a été traduit la version syriaque de δύναμις en Lc 1,35[106]. En syriaque, il peut désigner la force ou la vertu d'une réalité terrestre[107], mais, au moins dans les *Hymnes sur la Nativité*, Éphrem semble orienter vers un attribut divin auquel des réalités terrestres peuvent participer, en recevant une capacité divine au-delà de leurs forces. Cette caractéristique est invisible (ܟܣܝܐ) et pourtant perceptible[108]. Même si son invisibilité n'est pas toujours rendue explicite, par un subtile contraste

---

[105] « Prenant sur ce qui est sien, Marthe l'a nourri ;
Les mets qu'il avait créés, elle les a placés devant lui.
C'est de ce qui est sien que tous les donateurs ont fait vœu de lui donner ;
Ce qu'ils ont pris à son trésor, sur sa table ils l'ont déposé » (Nat IV, 213-214).
Pour dire la puissance du Mauvais, au lieu de ܚܝܠܐ Éphrem utilise ܐܪܟܘܢܐ :
« Les Veilleurs aux veilleurs sont mêlés ; il se réjouissent, le monde vit !
Il est confondu, le Mauvais Conseiller qui avait ceint un diadème de mensonge ;
Il avait établi son trône comme un dieu sur le monde habité,
Mais l'Enfant déposé dans une mangeoire (ܥܘܠܐ ܕܒܝܬ ܐܘܪܝܐ) a mis à bas sa puissance (ܐܪܟܘܢܗ).
Le Soleil a restitué l'adoration : par ses mages il Lui a rendu gloire,
Par ses adorateurs il L'a adoré » (Nat XXI, 11). Voir « Dieu sauve en se montrant » OCP 77 (2011): 363-366, 373-374, 389-390.

[106] « Pourquoi l'ange n'a-t-il pas mentionné le nom du Père, mais plutôt le nom de sa puissance et celui de l'Esprit-Saint, sinon parce qu'il convenait que vînt l'architecte des œuvres, qu'il redressât l'édifice écroulé, et que, par sa chaleur, l'Esprit sancifiât les édifices souillés ? » (Diat I, 25).

[107] ܚܝܠܐ : « Might, strength, power, force ; potentiality, possibility ; sense, import ; abundance, wealth » Payne Smith 140.

[108] Pour F. Cassingena-Trévedy, le ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ est « la divinité sous son aspect très particulier d'énergie » et « le principe d'une cohésion substantielle ». François Cassingena-Trévedy, « Une christologie symbolique dans le cadre de l'hymnographie : Éphrem de Nisibe », 15 [*à paraître*].

avec une réalité visible, Éphrem consacre son lien avec le binôme ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ. Ce terme revient 35 fois dans les *Hymnes sur la Nativité*, dont 16 fois dans Nat IV, chaque fois dans un sens christologique[109]. Comme ces références n'ont pas toutes la même valeur, vérifions d'abord leur origine divine, pour examiner ensuite leurs conséquences sotériologiques.

2.2.1. Origine divine de ܚܝܠܐ

Comme expression linguistique, ܪܒ ܚܝܠܐ (grande puissance) peut désigner 'commandeur d'armée'. Dans ce sens, elle est une métaphore du Christ[110], de la Fête de la Nativité[111] et de l'Esprit[112]. La 'grande puissance' de la Fête de Noël se révèle comme une puissance illuminative[113]. Dans cette section de l'hymne (Nat I, 61-81), Éphrem invite à la veille lumineuse, contrairement à la veille obscure des pécheurs et des pharisiens. En symbole des luminaires (ܐܝܟ ܢܗܝܪܐ) posés dans l'église la nuit de Noël, chacun peut illuminer par sa veille de la même manière que la Nuit obscure illumine par sa puissance cachée. Ainsi l'Étoile est plus grande que le soleil par sa puissance cachée, mais plus petite en sa lumière visible[114]. Bien

---

[109] Nat I, 73 ; III, 3-4.7.22 ; IV, 4.112.151.160.162-163.166.172-176.182.209.211-212 ; {V, 11 ; VI, 7 ; XIII, 1.11 ; XVI, 2} ; XXI, 2.6.9 ; XXII, 39 ; XXIII, 3 ; XXVII, 6-8.10-11.

[110] « En cette Fête, les portes sont radieuses avec leurs courtines.
Le Saint est en liesse dans le temple saint ;
Les chants résonnent dans les bouches enfantines ;
Le Christ est en liesse au milieu de sa Solennité, comme un commandeur d'armée (ܪܒ ܚܝܠܐ) » (Nat V, 11).

[111] « Ne comptons pas notre vigile comme une vigile ordinaire :
C'est une fête dont le salaire dépasse cent pour un !
Fête, oui, qui fait la guerre au sommeil avec sa vigile,
Fête éloquente qui guerroie contre le silence avec sa voix,
Revêtue de toutes grâces, emperière (ܪܒ ܚܝܠܐ) des fêtes
Et de toutes joies ! » (Nat XXI, 2).

[112] « Profondeur et Hauteur s'étonnent (ܬܗܪ ܥܘܡܩܐ ܘܪܘܡܐ) : ta Naissance a subjugué (ܟܒܫ) les rebelles.
Nous t'avions donné des otages (ܗܡܪܢܐ) : tu nous as donné le Paraclet (ܦܪܩܠܝܛܐ) ;
De chez nous des otages étaient montés (ܣܠܩܘ) : une Grande Puissance (ܪܒ ܚܝܠܐ) est descendue (ܢܚܬܬ) vers nous.
Béni Celui qui a reçu et envoyé (ܒܪܝܟ ܕܢܣܒ ܘܫܕܪ) ! » (Nat XXII, 40).

[113] « Veillez, vous, comme des luminaires en cette lumineuse nuit
Qui, bien que noire par sa couleur, par sa force (ܚܝܠܐ) resplendit.

Celui qui, comme s'il resplendissait, veille et prie dans les ténèbres,
Au milieu des ténèbres visibles (ܓܠܝܐ) d'une lumière invisible (ܢܗܝܪܐ ܟܣܝܐ) est revêtu » (Nat I, 73-74).

[114] « L'étoile-lumière (ܟܘܟܒ ܢܘܗܪܐ) contre sa nature (ܕܠܐ ܟܝܢܗ) soudain (ܡܢ ܫܠܝ) a resplendi (ܐܕܠܩ),

qu'invisible (ܟܣܝܐ), la puissance devient perceptible en faisant resplendir (ܐܕܠܩ) soudainement (ܡܢ ܫܠܝ) l'Étoile. L'origine de cette puissance soudaine d'une créature réside dans son ܐܪܙܐ (mystère ou symbole). Ce terme est l'équivalent du *mysterion* grec et désigne ici le mystère de l'Incarnation[115].

La même puissance de l'Incarnation réside de manière cachée dans le Premier Testament, par lequel des lamentations (ܐܘܠܝܬܐ) se transfigurent en berceuses (ܢܘܢܪ̈ܬܐ)[116]. Remarquons l'insistance d'Éphrem sur 'leurs livres' (ܣܦܪ̈ܝܗܘܢ) et 'leurs paroles' (ܡܠ̈ܝܗܘܢ). La puissance cachée rend capable d'interpréter les mêmes livres d'une manière nouvelle, changeant la tristesse en joie par l'unique clé de lecture qu'est le Christ. Une même relation typologique existe entre Josué et Jésus par la seule ressemblance du nom (cf. Nat I, 31).

Dans la partie christologique de l'hymne IV, Éphrem contemple le ܚܝܠܐ comme la nature divine du Christ en contraste à son corps dans le sein et sur la croix[117]. Ainsi, Éphrem combine ܚܝܠܐ avec son binôme favo-

---

Plus petite que le soleil et plus grande que le soleil :
Plus petite que lui dans la lumière visible (ܒܢܗܝܪܐ ܓܠܝܐ),
Plus grande que lui dans la puissance cachée (ܒܚܝܠܐ ܟܣܝܐ), à cause de son mystère (ܐܪܙܗ) » (Nat VI, 7).

115 Edmund Beck, « Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm », OC 42 (1958), 19-40 ; Bou Mansour 26-35.

116 « Les Filles des Hébreux qui récitaient les lamentations (ܐܘܠܝܬܐ) de Jérémie,
Au lieu des lamentations (ܚܠܦ ܐܘܠܝܬܐ) de leurs Écritures (ܕܟܬܒ̈ܝܗܘܢ),
Ont entonné des berceuses (ܢܘܢܪ̈ܬܐ) extraites de leurs livres (ܣܦܪ̈ܝܗܘܢ) :
Une puissance invisible (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ) vaticinait (ܡܬܢܒܐ) dans leurs paroles (ܡܠ̈ܝܗܘܢ) » (Nat XIII, 1).

117 « Quoique son corps dans le sein prît figure (ܡܨܝ ܨܝܪ),
Sa Puissance (ܚܝܠܗ) disposait (ܡܪܟܒ) des membres la structure (ܟܠ ܗܕܡ̈ܝܢ) » (Nat IV, 160).
« À l'inaction (ܪܦܝܐ) de son corps dans le sein (ܦܓܪܗ ܒܟܪܣܐ)
Ne répondait pas une inaction (ܪܦܝܐ) de sa Puissance dans le sein (ܚܝܠ ܒܟܪܣܐ) » (Nat IV, 162).
« De même à l'affaiblissement (ܡܚܝܠ) de son corps sur la croix (ܦܓܪܗ ܒܨܠܝܒܐ)
Ne répondait pas un affaiblissement (ܡܚܝܠ) de sa Puissance sur la croix (ܚܝܠܗ ܒܨܠܝܒܐ) » (Nat IV, 163).
« Vois : tout entier il pendait (ܬܠܐ) à la croix,
Mais sa Puissance (ܚܝܠܗ) ébranlait (ܐܙܝܥ) toutes les créatures » (Nat IV, 166).
« Venez, mes amis, écoutez à propos du Fils du Caché (ܥܠ ܒܪ ܟܣܝܐ) :
Visible était-il par son corps (ܕܓܠܝܐ ܗܘܐ ܒܦܓܪܗ), et cachée sa Puissance (ܘܟܣܝܐ ܚܝܠܗ) » (Nat IV, 172).
« Car la Puissance du Fils est une Puissance libre ;
Le sein ne la contraignait pas comme elle eût fait d'un corps » (Nat IV, 173).
« Tandis que la Puissance résidait (ܫܪܐ) dans le sein,
C'est elle qui formait (ܨܐܪ) les enfants dans le sein » (Nat IV, 174).
« Sa Puissance embrassait (ܓܦܦ) celle qui l'embrassait ;

ri ܥܒܕܐ/ܒܛܠܐ : malgré les apparences (ܒܛܠܐ) de l'inaction dans le sein et de l'affaiblissement sur la croix, sa puissance est sans aucune contrainte invisiblement à l'œuvre (ܥܒܕܐ): elle façonne (ܨܐܪ), embrasse (ܓܦܦ) et maintient (ܐܚܝܕ) en existence. Du point de vue formel, la binarité des strophes souligne l'équilibre entre la divinité et humanité du Christ. Ce dernier verbe est pour Éphrem l'occasion d'un beau chiasme : le ܚܝܠܐ qui tient (ܐܚܝܕ) toute la création se tait en lui quand on tient (ܐܚܝܕ) son corps à l'heure de sa Passion[118].

2.2.2. Conséquences sotériologiques de ܚܝܠܐ

Dans cette deuxième partie, après avoir établi l'origine christologique du terme ܚܝܠܐ, considérons maintenant son effet. Nous avons vu que tant la nature (l'Étoile, la Nuit) comme l'Écriture peuvent participer à cette puissance. Dans ce sens, nous avons souligné son effet révélateur. Maintenant, considérons ses effets sotériologiques. Dans Nat III, nous avions déjà commenté son rapport essentiel au corps, qui rend tangible le ܚܝܠܐ. Ensuite, énumérons son effet de renouveler[119], de maintenir et soutenir l'univers et chacune des créatures[120], de façonner et de créer (Nat III, 4 ; IV, 160.174), d'être toujours actif et puissant (Nat IV, 162-163), de n'être limité par rien (Nat IV, 173 ; XVI, 2), de briser Satan (Nat IV, 112), de triompher en silence (Nat XXI, 9), d'embrasser et d'entourer comme un vêtement (Nat IV, 175 ; XVI, 2 ; XXII, 39).

Surtout, elle rend capable de porter (ܛܥܢ)[121]. Dans un autre sens, Jean le

---

Retire-t-Il (ܦܣܩ) sa Puissance ? Tout tombe (ܢܦܠ) en ruine » (Nat IV, 175).
« La Puissance (ܚܝܠܐ) qui maintient (ܐܚܝܕ) toutes les créatures,
Bien qu'elle fut dans le sein, n'abandonnait rien » (Nat IV, 176).

118 « On le tient (ܐܚܝܕ), on l'emmène (ܐܬܐ), tandis qu'en lui se tait (ܫܠܐ)
La Puissance (ܚܝܠܐ) qui tient (ܐܚܝܕ) toute la création » (Az XIII, 5).

119 « C'est un Jour qui dans son amour (ܕܒܚܘܒܗ) se renouvelle (ܡܬܚܕܬ ܢܦܫܗ),
Afin que sa Puissance (ܚܝܠܗ) renouvelle (ܕܢܚܕܬ) notre vétusté (ܠܒܠܝܘܬܢ) » (Nat IV, 4 ; cf. Irénée de Lyon, AH III, 10, 2).

120 « Sans le souffle de l'air (ܢܫܡܐ ܕܐܐܪ), personne ne vit (ܚܝܐ),
Sans la Puissance du Fils (ܚܝܠܗ ܕܒܪܐ), personne ne subsiste (ܩܐܡ) » (Nat IV, 151 ; cf. Nat IV, 166.176).

121 « Avec la Puissance (ܚܝܠܐ) venue de Lui, Marie fut en mesure
de porter (ܛܥܢ) en son sein Celui qui porte (ܛܥܢ) tout » (Nat IV, 182).
« Grâce à la Puissance (ܚܝܠܐ) venue de lui, Syméon put le porter (ܛܥܢ) :
lui qui le présentait (ܩܪܒ), il était présenté par lui » (Nat IV, 209).
« Grâce à la Puissance (ܚܝܠܐ) venue de lui, la terre put le porter (ܛܥܢ) ;
Elle allait se disloquer (ܐܬܠܝܬ ܕܬܫܬܪܐ), mais sa Puissance l'a confortée (ܚܣܢܗ) » (Nat IV, 212). Ces trois strophes sont d'extraordinaires parallèles, ce qui souligne leur importance. Cf. Nat XXVII, 6-11.

terrestre pouvait baptiser le Céleste par la Puissance qui venait de Lui (Nat IV, 211). Il convient ici, une fois de plus, de faire un rapprochement avec la théologie irénéenne. Irénée se pose la question de l'origine du monde. Comme il a été capable de porter le Christ, il ne peut avoir autre origine que Dieu. Pour Irénée, la terre est invisiblement portée par le Père[122]. En parlant explicitement de la Puissance du Fils, cette « Main de Dieu » dans la théologie irénéenne, Éphrem révèle le lien intime entre Dieu et la créature.

Le verbe ܛܥܢ (porter)[123] semble être un porteur théologique éphrémien. À côté du sens littéral de porter quelque chose, pour Éphrem il est surtout maternel. Ainsi attribué à Marie[124], il est aussi appliqué en son sens figuratif au Mois qui est lourd de joies et de victoires[125] et à la Nature et l'Écriture qui portent les symboles du Christ (Az IV, 24). Dans son sens premier, il est appliqué à Joseph (Nat IV, 147), à Syméon (Nat IV, 209 ; VI, 12 ; XVII, 2), à Isaac (Nat VIII, 13), à la terre (Nat IV, 212), à la mer (Nat IV, 189 ; Az XV, 14) et aux cieux (Az XV, 4), à la Croix (Az XV, 18 ; XVI, 33), au mont Sinaï (Az XV, 1), à la *merkabah* (Az XV, 5), à l'anôn (Ax XV, 19) et même à la fille d'Hérodiade[126]. Mais l'hymnographe syriaque s'émerveille surtout

---

122 « Car jamais la création n'aurait pu le porter, si elle avait été le produit de l'ignorance et de la déchéance. [...] Comment, dès lors, le produit de l'ignorance et de la déchéance aurait-il pu porter Celui qui renferme la connaissance de toutes choses et qui est vrai et parfait ? Ou comment une création séparée du Père et considérablement éloignée de lui aurait-elle pu porter son Verbe ? [...] Tout cela étant impossible et dépourvu de la moindre preuve, seul est vrai ce message que proclame l'Église, à savoir que la propre création de Dieu, issue de la puissance, de l'art et de la sagesse de Dieu, a porté Dieu : car, si au plan invisible elle est portée par le Père, au plan visible elle porte à son tour le Verbe du Père. Et telle est bien la vérité. Car le Père porte tout à la fois la création et son Verbe ; et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit (ou l'esprit) à tous, de la manière que veut le Père : aux uns, en rapport avec leur création, il donne l'esprit appartenant à la création, esprit qui est une chose faite ; aux autres, en rapport avec leur filiation adoptive, il donne l'Esprit provenant du Père, Esprit qui est la Progéniture de celui-ci » (Irénée de Lyon, AH V, 18, 1-2). Ceci pourrait rappeler la belle sculpture de Rodin, *La Main de Dieu*.

123 Nat IV, 146-147.182.186.189.209.212 ; [V, 1-2 ; VI, 12 ; VII, 13 ; VIII, 1.13 ; XI, 5 ; XVII, 1-2] ; XXVII, 6-7.10-11 ; Az IV, 24 ; XV, 1.4-5.14.18-19 ; XVI, 33 ; Cruc I, 8 ; Virg XXXII, 2.

124 Nat IV, 146.182.186.189 ; XI, 5 ; XVII, 1.

125 « Voici le Mois qui tout entier porte (ܛܥܢ) toutes joies :
Liberté aux serviteurs, fierté aux libres,
Couronnes aux portes, délices aux corps ;
Dans son Amour Il met (ܣܐܡ) même pourpre comme pour un roi.

Voici le Mois qui tout entier porte (ܛܥܢ) toutes victoires :
L'esprit, il le libère, le corps, il le dompte ;
La vie il l'enfante chez les mortels ;
Dans son Amour Il met (ܣܐܡ) divinité sur l'humanité » (Nat V, 1-2).

126 « Immondes, les filles des ténèbres dont les œuvres aiment l'obscurité !
La mère vit la Lampe qui l'accusait, la fille à la mère prêta son souffle ;
Elle souffla, éteignit la Lampe et la porta (ܛܥܢ) cérémonieusement ;

devant un renversement subtil du sujet, où c'est toujours la puissance divine (ܚܝܠܐ) qui rend capable de porter[127]. Cette strophe, dirigée vers le Christ, chante l'émerveillement devant la relation entre Lui et sa mère. La strophe est rythmée par la répétition de ܐܢ ܠܟ (si à toi ...) suivi de verbes maternels ayant pour sujet Marie : porter, nourrir, donner à boire, embrasser. Chaque fois s'opère un renversement paradoxal, soulignant que c'est la puissance du Fils qui a rendu possible les bienfaits de sa mère. Le même renversement (le Fils porte celle qui l'a porté) et la même surprise se retrouvent sur les lèvres de Marie[128]. Ainsi, ce Fils est le 'Porteur porté ressemblant à ses porteurs' (ܛܥܘܢܐ ܛܥܝܢܐ ܕܐܬܕܡܝ ܠܛܥܘܢܘܗܝ)[129].

Récapitulons en quatre points. Premièrement, le ܚܝܠܐ est dans la plupart des cas une réalité divine. Dans le contexte de la Nativité, elle est christologique et trouve sa source dans l'Incarnation. Par deux fois, elle est désignée explicitement comme « puissance du Fils » (Nat IV, 151.173). Implicitement, dans les références pneumatologiques, se sous-entend l'Esprit du Fils. Même l'unique fois que la Divinité en tant que telle est désignée par ce terme, elle a son expression visible dans l'Image du Christ (Nat III, 4). Deuxièmement, comme Dieu est le Caché par excellence, le ܚܝܠܐ est invisible, aspect dans la plupart des cas sous-entendu ou rendu explicite par le contraste avec une réalité visible. Troisièmement, le ܚܝܠܐ est épiphanique et sotériologique. Épiphanique, en tant que des réalités naturelles ou scripturaires sont rendues capables de révéler au-delà de leurs forces, et que son Image par excellence est le Fils incarné. Sotériologique, parce qu'il nous fait resplendir (Nat I, 73), nous renouvelle (Nat IV, 4), brise Sa-

---

Candélabres, ses mains ! Elle ne le savait pas...
Elle exalta la Lampe au banquet : la Lampe à nu les mit, bien plus qu'auparavant ! » (Cruc I, 8).

127 « Si elle t'a portée (ܛܥܢܬܟ), c'est que ta haute montagne (ܛܘܪܟ ܪܡܐ) allégea son poids.
Si elle t'a nourri, c'est que tu avais faim.
Si elle t'a donné à boire, c'est que tu voulais avoir soif.
Si elle t'a embrassé, c'est que, Braise miséricordieuse (ܓܡܘܪܬܐ ܪܚܡܢܝܬܐ), tu protégeais son sein » (Nat XI, 5).

128 « "Le Bébé que je porte m'a porté", disait Marie.
Il a incliné (ܐܪܟܢ) son pennage (Brock : *He lowered His wings* ; McVey : *He bent down His pinions*), Il m'a prise, m'a placée entre ses ailes et s'est envolé dans les airs.
Et Il m'a promis : "Hauteur et profondeur seront à ton Fils" » (Nat XVII, 1).

129 « Le grand prêtre âgé qui en a reçu l'ordre a porté ta force.
Porteur porté qui ressemble à ses porteurs !
Enfant qui orne les bras de la vieillesse !
Permets-moi aussi, Seigneur, de te recevoir dans ton pain !
Ô Montagne qui as voulu être portée,
Que ta mer sit enclose dans les paumes,
Et que ton feu soit serré sur la poitrine ! » (Virg XXXII, 2).

tan (Nat IV, 112) et maintient l'univers (Nat IV, 151.176). Quatrièmement, malgré son invisibilité, le ܚܝܠܐ est perceptible au milieu des créatures. Le ܚܝܠܐ n'est pas réservé à la sphère divine, mais habite le monde. Ceci est à mon avis le point central du ܚܝܠܐ : c'est une réalité sacramentelle. Comme la Puissance est cachée, Éphrem en fait la mystagogie. Au lieu d'engager une spéculation dogmatique sur la puissance, Éphrem introduit les fidèles par le chant dans une attitude d'émerveillement devant cette puissance divine à l'œuvre. Déjà en Nat III, son rapport essentiel du point de vue révélateur et rédempteur avec le corps était mis en évidence. Examinons maintenant dans un dernier point ce rôle central du corps pour la révélation rédemptrice.

2.3. ܦܓܪܐ (corps)

La première mention du corps (ܦܓܪܐ) dans la troisième *Hymne sur la Nativité*, dans un contexte épiphanique, était fondamentale par son implication sotériologique : elle rend tangible la Puissance et donne vie aux corps (Nat III, 3). Ce terme forme expression avec les verbes ܗܘܐ (devenir) et ܠܒܫ (revêtir) pour désigner l'Incarnation. En Nat III, 7, nous avons aussi relevé son intention épiphanique, comme tente du Caché. Nous avons aussi souligné le terme ܓܘܫܡܐ pour le corps en Nat III, 9 et ܓܫܡ pour l'incarnation (devenir corps) en Nat III, 5[130].

Ainsi en est-il en Nat XXII, 16, un véritable « pivot théologique » (Cassingena-Trévedy) de cette hymne[131]. Cette strophe ne semble pas seulement centrale dans cette hymne mais plus généralement dans la théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice. Son commentaire suffira donc largement pour cette section sur le corps. La centralité épiphanique et sotériologique du corps se retrouve en Diat I, 1 ; Nat III, 5 et Cruc I, 16, déjà commentés. Ici aussi, Celui qui sait tout (ܝܕܥ ܟܠ) (cf. Nat III, 11) regarde et voit que nous adorons les créatures. Il répond en se vêtant d'un corps créé (ܒܪܝܐ), pour nous attirer au Créateur par ce créé. L'Incarnation a donc une intention pédagogique, qui va dans la ligne des attentes humaines. Cette strophe est construite autour du mot ܒܪܝܐ (créé ou créature), incluant un jeu de mots avec ܒܥܝܕܝܢ (par nos habitudes). Par son Incarnation, le Christ rejoint les désirs de l'homme, mais en les poussant plus

---

[130] Voir « Dieu sauve en se montrant » OCP 77 (2011): 363-377.

[131] « Celui qui sait tout (ܟܠ ܝܕܥ) a vu que nous adorions les créatures (ܒܪ̈ܝܐ) :
Il s'est vêtu d'un corps créé (ܦܓܪܐ ܒܪܝܐ) pour, par nos habitudes (ܒܥܝܕܝܢ), nous capturer,
Pour, par un corps créé, au Créateur nous attirer.
Béni Celui qui par ruse nous a attirés ! » (Nat XXII, 16).

loin pour atteindre le Créateur. Il chemine au rythme humain, à ses côtés, pour le pousser plus loin à travers ses désirs du créé. Remarquons la subtile distinction qu'Éphrem introduit entre ܣܓܕ (adorer) et ܢܓܕ (attirer). Il ne le fait pas à l'opposé du créé, mais en plongeant plus profondément dans le créé, en se revêtant de créé. Le salut ne se trouve pas aux antipodes du corps ou du créé, mais le corps est la voie du salut, tout à fait dans la ligne de Tertullien (*caro cardis salutis*) ou d'Irénée.

Le corps est central dans une théologie de la révélation rédemptrice. Il a un aspect épiphanique et sotériologique. C'est le corps qui rend visible le Caché (Nat III, 4), qui manifeste sa beauté (Nat I, 6) et qui rend accessible sa Gloire en la cachant. En même temps, il se laisse saisir (Nat III, 5) et s'offre pour être mangé (Nat III, 1). Ainsi, il rend la Puissance accessible. Nous avons vu en Nat III, 20 qu'il est à la fois temple, sanctuaire, vêtement et armure (ܙܝܢܐ). En Par XII, 6, le Christ est décrit comme ܐܬܠܝܛܐ (l'Athlète) qui revêt l'armure où Adam fut vaincu (ܠܒܫܗ ܠܗܘ ܙܝܢܐ ܕܒܗ ܐܙܕܟܝ ܐܕܡ). L'extérieur de cette armure, c'est-à-dire le corps, rassura l'Adversaire, qui par là fut trompé. L'hymne HdF XXIV ouvre ainsi : « Dans l'armure de l'athlète vaincu (ܒܙܝܢܐ ܕܐܬܠܝܛܐ ܙܟܝܐ), Notre-Seigneur vainquit (ܙܟܐ), Il revêtit un corps (ܠܒܫ ܗܘܐ ܦܓܪܐ), pris d'Adam, de David, pour que dans le corps même qu'il avait dominé, le Mauvais humilié essuyât grand déboire » (HdF XXIV, 1 ; cf. HdF XIX, 10). Ceci rappelle ce que Grégoire de Nysse affirme dans son *Discours catéchétique :* afin que le Jaloux ne fût pas saisi d'effroi à la vue de la puissance divine, celle-ci se cacha par ruse d'amour sous le voile de la chair pour devenir accessible, de façon que « l'hameçon de la divinité fût englouti ensemble avec la chair servant d'appât, et que de cette manière la vie étant allée s'établir dans la mort et la lumière étant venue briller dans les ténèbres, ce qui est conçu comme opposé à la lumière et à la vie disparaisse »[132].

Récapitulons. Le corps du Christ est la charnière d'une théologie de la révélation rédemptrice : en révélant le Père, il relève l'humanité. Nous retenons ses aspects pédagogiques et sacramentels.

Concluons cette deuxième partie de cet article, en montrant qu'une synthèse de la théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice, selon son pôle rédempteur, peut se construire à partir de textes fondamentaux comme Nat I, 6.44 ; II, 9 ; III, 1.3-5.20 ; IV, 160-212 ; XXII, 4.15-16.19.40 ; XXVI, 5.7.13 ; auxquels nous pouvons ajouter Res I, 5-6. L'Incarnation est pour Éphrem essentiellement une descente pour révéler le Caché et relever l'humanité, à partir du corps. Cela se fait, pour raisons pédagogiques, à rythme humain. Chez Éphrem, tout est binaire et équilibré : la descente

---

[132] Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, XXIII-XXIV.

est en vue de la montée, et le corps visible en vue de la puissance cachée. L'un ne va pas sans l'autre.

3. *La révélation rédemptrice dans les* Hymnes sur la Nativité

Distiller la théologie de l'épaisseur d'un traité semble plus facile qu'adresser le « cadre svelte » de quelques hymnes[133]. Néanmoins, tout peut se dire en une phrase : le Caché nous relève en se révélant. La manifestation de Dieu est déjà salvifique. C'est certainement l'approche spécifique de la théologie syriaque, ce qui rapproche Éphrem des théologiens antenicéens. Cependant, à ma connaissance il n'existe pas d'études dédiées à ce thème, sauf un article remarquable de Paul Russell[134]. Plusieurs auteurs, après avoir énoncé l'abîme entre le Créateur et sa créature et l'impossibilité de scruter l'essence divine — arrière-fond nécessaire pour faire ressortir l'émerveillement éphrémien devant la gratuité amoureuse de l'autorévélation divine — en restent là, sans montrer comment la révélation est en soi rédemptrice. Cette présente étude relève donc d'un certain défi, en se basant sur une collection peu citée dans des ouvrages concernant la théologie éphrémienne[135]. Ce choix a pu révéler plus clairement, je l'espère, le *Sitz-im-Leben* liturgique et pastoral du théologien de Nisibe.

Notre étude en deux temps, en combinant l'approche *compréhensive* d'une seule hymne (Nat III) comme ouverture à l'analyse *comparative* d'un choix de termes dans la collection entière des *Hymnes sur la Nativité*, a pu ouvrir des pistes pour des recherches ultérieures[136]. L'étude a révélé l'intérêt d'une investigation sur les verbes, comme la terminologie du voir (ܚܙܐ ; ܚܘܪ), ou ceux relatifs au corps (ܐܬܓܫܡ ; ܫܪܐ ; ܠܒܫ). Aussi nous semble d'une incomparable fécondité — surtout pour l'anthropologie éphrémienne — une recherche sur le ܚܝܠܐ dans toute l'œuvre éphrémienne. Quoi qu'il en soit, les quelques termes choisis nous semblent assez bien cerner la théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice. Si l'analyse

---

133 Cassingena-Trévedy, « Une christologie » 4.

134 Paul Russell, « The Image of the Infant Jesus in Ephrem the Syrian », *Hugoye* 5/1 (2002). En examinant les passages de Jésus comme Nourrisson, Russell conclut que pour Éphrem la crèche est un lieu salvifique ensemble avec la Croix. Une telle attention à l'enfance du Seigneur de l'Univers révèle son empathie, ayant traversé toutes les étapes. Sa faiblesse et passivité montrent mieux sa kénose.

135 L'article incontournable d'André de Halleux, « Mar Éphrem théologien », qui cherche « à dégager quelques motifs théologiques fondamentaux » se base surtout sur les hymnes HdF, CH et Nis (ainsi que Eccl et Virg) sans citer les *Hymnes sur la Nativité*. Sidney H. Griffith, *'Faith Adoring the Mystery': Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian*, Marquette University Press, Milwaukee 1997 ne cite que Nat III, 3.

136 Voir « Dieu sauve en se montrant » OCP 77 (2011): 351-398.

comparative du deuxième article visait à préciser des nœuds de densité théologique concernant la révélation rédemptrice, l'analyse compréhensive du premier article cherchait à montrer le génie éphrémien à l'œuvre, comme christologie non figée mais en continuel déroulement et déploiement liturgique.

La collection des *Hymnes sur la Nativité* nous semble imprégnée du début jusqu'à la fin par la révélation. C'est une collection de méditations et de contemplations du paradoxe des paradoxes, l'Incarnation. Cette étude a souligné comment l'esprit éphrémien est binaire, avec un goût de prédilection pour les paradoxes. Dans ce sens, le binôme ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ nous a paru essentiel. Par rapport à ce binôme se situent d'ailleurs tous les autres termes étudiés : le ܪܫܡܐ, le vêtement, la kénose et le ܦܓܪܐ sont de l'ordre du ܓܠܝܐ ; la puissance est de l'ordre du ܟܣܝܐ. Le principe herméneutique des trois sens (binitaire, christologique, pneumatologique) que nous avions suggéré encore à tâtons lors de notre étude du ܟܣܝܐ/ ܓܠܝܐ s'est révélé fécond pour situer les autres termes.

Ainsi, le Dieu Sublime et Caché se met à notre portée pour nous donner la vie. Sa capacité de se circonscrire révèle encore plus manifestement sa Majesté inscrutable et insaisissable pour nos esprits. Néanmoins, nous ne pouvons nous taire devant sa Bonté, qui doit être chantée, louée, remerciée. Le pivot de la révélation rédemptrice est le corps, où le Caché se révèle, où la puissance (la nature divine) du Christ se manifeste et se cache, où nous revêtons la puissance cachée, qui nous rend capables de le saisir et de le porter.

Notre étude a montré qu'une synthèse d'une théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice dans les *Hymnes sur la Nativité* peut se construire à partir des textes fondamentaux Nat I, 6.44 ; II, 9 ; III, 1.3-5.20 ; IV, 160-212 ; V, 3-6 ; XXII, 4.15-16.19.39-40 ; XXIII, 1 ; XXVI, 5.7.13 ; auxquels se peuvent ajouter Cruc I, 16 et Res I, 5-6. La théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice, basée sur la collection des *Hymnes sur la Nativité*, peut se résumer en trois points, qui se vérifient dans le titre de cet article. Le premier point, *théologique*, est l'absolue transcendance divine, condensée dans le terme « Caché ». Le deuxième point, *christologique*, est sa révélation dans son Fils incarné. Nous voyons comment le corps opère de charnière. Le troisième point, *sotériologique*, est notre divinisation opérée par la puissance révélée dans ce corps. Reprenons brièvement chacun des trois points qui sont les acquis majeurs de cette étude.

3.1. *Le Caché*. Transcendance absolue

Du point de vue trinitaire, Dieu est essentiellement Caché (ܟܣܝܐ) (Nat

III, 4.5), Silencieux (ܫܬܝܩܐ) (Nat III, 3; IV, 147), Spirituel (ܪܘܚܢܐ), Sublime (ܪܡܐ) (Nat III, 3), Grand (ܪܒܐ) (III, 4), Puissant (ܚܝܠܐ) (III, 4), Tout-Vivificateur (ܡܚܝܐ ܟܠ) (Nat I, 13; XXIII, 1), Haut (ܡܪܝܡܐ) (II, 20), Majestueux (ܪܒܘܬܐ) (Nat II, 9; XXIII, 1), Volonté (ܨܒܝܢܐ) (Nat III, 6), Beauté (ܫܘܦܪܐ) (Nat I, 6.12), Vérité (ܩܘܫܬܐ) (Nat XXII, 19), Unique (ܝܚܝܕ) (Nat V, 19), Riche (ܥܬܝܪܐ), Juge (ܕܝܢܐ) (III, 10), Océan de Gloire à qui rien ne manque (ܝܡܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܕܠܐ ܣܢܝܩ) (Nat III, 20), Plus-grand-que-tout (ܪܒ ܡܢ ܟܠ) (Nat XXVII, 14), Celui-qui-sait-tout (ܝܕܥ ܟܠ) (Nat III, 11), Autosuffisant (ܠܐ ܣܢܝܩ) (III, 17) et Incommensurable (ܪܒ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ) (Nat XXI, 13) qu'il existe un abîme infranchissable (ܦܚܬܐ) entre Dieu et l'homme. Sa Nature (ܟܝܢܐ) est invisible à nos yeux, inaudible à nos oreilles, insaisissable (ܐܚܝܕ) à celui qui scrute (ܒܥܐ) (Nat III, 5), impossible à approcher (ܩܪܒ) par nos propres moyens (ܚܝܠܐ) (Nat III, 20). Ces noms divins ont du sens en relation avec nous, en sauvegardant l'inaccessibilité divine. Dans ses *Hymnes sur la Nativité*, Éphrem ne parle pas explicitement de l'abîme entre la création et son Créateur, et pourtant il s'agit bien de cette absolue transcendance et incommensurabilité divine par rapport à notre connaissance. Ce premier axiome de la théologie éphrémienne, qui se retrouve explicitement dans les *Hymnes sur la Foi* (HdF XXX, 2; LXIX, 11) et les *Hymnes sur le Paradis* (Par I, 12-13), se vérifie bien dans les *Hymnes sur la Nativité*.

Par le déploiement liturgique de sa christologie, même sans utiliser le terme ὁμοούσιος, notre docteur syriaque souligne l'union de nature entre le Fils et le Père, contre toute interprétation arianisante ou marcionite. Tous les attributs divins catalogués ici sont applicables à la nature divine du Christ. Le terme ܟܝܢܐ indique dans les *Hymnes sur la Nativité* la nature divine (Nat XIII, 7; XXIII, 4) et est même un nom divin en Nat III, 5. Qu'il survient en singulier pourrait faire penser à un monophysisme. Pourtant, nombreux sont aussi les occurrences explicitement diphysites dans l'œuvre éphrémienne. D'ailleurs, les deux seules occurrences éphrémiennes où ܟܝܢܐ indique la nature humaine, rendue explicite par l'ajout ܡܢ ܐܢܫܘܬܐ (Nat VI, 10)[137] et ܡܢ ܥܘܡܡܐ (Nat VIII, 2), se trouvent dans la collection sur la Nativité.

La théologie trinitaire dans les *Hymnes sur la Nativité* est en fait encore 'binitaire'. La présence de l'Esprit est peu explicitée. Il est intéressant de noter qu'il devient 'perceptible' surtout par rapport à la puissance sotériologique de la révélation.

---

[137] Pourtant, les manuscrits D et M lisent ܦܓܪܐ au lieu de ܟܝܢܐ, ce qui revient au couple divinité/humanité comme ܟܝܢܐ/ܦܓܪܐ (cf. Nat III, 5; XIII, 7). Cassingena-Trévedy, « Une christologie » 21.

3.2. *Se révélant*. Esthétique christologique

Du point de vue christologique, notre étude a relevé deux caractéristiques fondamentales de l'aspect révélateur de l'Incarnation : elle est noétique et pédagogique. Au rythme des paradoxes, la théologie éphrémienne est un véritable déploiement esthétique attentif à tous les sens.

3.2.1. *Orient du Sublime*. L'aspect noétique de l'Incarnation

Soudainement (ܡܢ ܫܠܝ) (Nat III, 1 ; V, 17.20-21), par pure Bonté (ܛܒܐ), Amour (ܪܚܡܘܗܝ) (Nat III, 1 ; VIII, 1) et Miséricorde (ܚܢܢܐ) (Nat III, 2), le Dieu caché vient à nous en son Fils, franchissant l'abîme infranchissable, brisant son silence dans son Verbe. Le Plus-Grand-que-mesure (ܪܒ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ) est devenu si petit (ܙܥܪ) que cette petitesse (ܙܥܘܪܘܬܐ) même devient le signe d'une Majesté (ܪܒܘܬܐ) que des cieux spacieux ne peuvent contenir (ܚܣܢ) (Nat II, 9). La Puissance (ܚܝܠܐ) capable d'habiter un petit sein (ܫܪܐ ܥܘܒܐ ܙܥܘܪܐ) tout en régissant l'univers (ܡܕܒܪ ܠܟܠ) mérite toute notre honneur (Nat XXI, 6). L'émerveillement (ܬܗܪܐ) (Nat XXII, 40 ; XXVII, 15), cette méthode mystagogique d'Éphrem, introduit dans une compréhension intérieure de ce paradoxe (ܦܗܝܐ) (Nat V, 16). Ce Nourrisson, incapable de parler (ܠܐ ܦܘܡܐ) (Nat VI, 3), passif (ܪܦܐ) et faible (ܡܚܝܠ) (Nat IV, 162-163) est le Seigneur de l'univers (ܡܪܐ ܕܟܠܐ) (Nat I, 93 ; V, 3 ; XXII, 15). Ce qui caractérise notre Dieu, semble dire Éphrem, c'est que sa Majesté se révèle paradoxalement dans la petitesse, sa Richesse dans la pauvreté et sa Gloire dans des langes, qui deviennent par ce fait même notre robe de gloire (ܐܣܛܠ ܫܘܒܚܐ), perdu par Adam au Paradis (Nat V, 1-5).

Il est étonnant que dans les ܡܕܪ̈ܫܐ le Christ n'est jamais seul. Il est le Fils (ܒܪܐ) (Nat I, 48 ; III, 4), l'Enfant (ܝܠܕܐ) (Nat I, 9 ; II, 1 ; III, 1.3.4), le Premier-né (ܒܘܟܪܐ) (Nat III, 3), le Nourrisson (ܥܘܠܐ) (Nat II, 9 ; III, 1), le Fruit (ܦܐܪܐ) (Nat III, 17), la Voix (ܩܠܐ) (Nat III, 3.7) et l'Orient (ܕܢܚܐ) (Nat III, 3) qui révèle le Père (ܐܒܐ) (Nat II, 6) dans un sens johannique (Jn 1,18) et irénéen (AH IV, 6,6). Il est en même temps Laboureur (ܦܠܚܐ), Route (ܐܘܪܚܐ), Porte (ܬܪܥܐ) (Nat III, 14), Berger (ܪܥܝܐ), Agriculteur (ܐܟܪܐ), Architecte (ܐܪܕܝܟܠܐ) (Nat III, 15), Seigneur (ܡܪܐ) (Nat I, 56 ; II, 3-4 ; III, ref) et Médecin (ܐܣܝܐ) (Nat III, 20) dans sa relation à nous. Il se définit par ses relations au Père et à nous dans l'Esprit, et ainsi se constitue en pont au-dessus de l'abîme. Entièrement (ܟܠܗ) Dieu et entièrement homme (ܐܠܗ ܒܪ ܐܢܫ) (Nat VIII, 2), à la fois petit et grand (ܙܥܘܪ ܐܦ ܣܓܝ), l'Unique-Multiple (ܚܕ ܣܓܝܐܐ), entièrement présent à chacun et

entièrement présent à l'univers (ܐܝܟ݁ ܟܠܗ ܘܟܠ ܟܠ ܟܠܗ) (Nat V, 19 ; IV, 159), Seigneur et Fils (ܡܪܝܐ ܘܒܪܐ) (Nat V, 20), Nourrisson-Ancien (ܥܘܠܐ ܣܒܐ) (Nat V, 22), puissance invisible (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ) et corps visible (ܦܓܪܐ ܓܠܝܐ) (Nat IV, 172), Il se caractérise par ces balancements qui annoncent Chalcédoine sans encore la précision de l'ἀσυγχύτως (cf. le mélange (ܡܙܓ) de Nat VIII, 2). Le Fruit est fruit d'une Racine (ܥܩܪܐ) (Nat III, 17), mais est fruit doux et nourrissant pour nous (Nat III, 1). Le Christ n'est pas d'abord Logos mais Il est Logos incarné, un Verbe que nous pouvons voir et toucher (Nat III, 5). Pour notre hymnographe, l'Incarnation signifie tout d'abord relation. Au lieu de spéculer sur l'essence du Dieu caché ou sur la génération de son Fils, il s'intéresse dans la relation que Dieu entretient avec les hommes. Le premier aspect de cette relation est noétique : le Dieu caché a voulu devenir compréhensible (ܐܬܠܒܟ) (Nat III, 7). Le Dieu caché s'est donné à voir.

3.2.2. *Ajusté à notre cithare*. L'aspect pédagogique de l'Incarnation

Les ܡܕܖ̈ܫܐ éphrémiens sont une « longue et inlassable christologie »[138] qui naît de l'émerveillement devant la polyphonie esthétique de rechanges (ܫܘܚܠܦܐ) d'une seule et même Nature (ܟܝܢܐ). Bien qu'unique soit sa Nature, par amour elle se revêt de « noms absolus » (ܫܡܗ̈ܐ ܚܬܝ̈ܬܐ) (comme Fils [ܒܪܐ], Enfant [ܝܠܕܐ] ou Nourrisson [ܥܘܠܐ]) ou « empruntés » (ܫܐܝ̈ܠܐ) (comme Fruit [ܦܐܪܐ] ou Source [ܡܒܘܥܐ]) (cf. HdF XLIV, 2). Pour nous, l'Unique a revêtu une multitude de formes (ܦܘܖ̈ܫܢܐ) (Nat III, 11). Cette richesse est kénotique, afin que nous puissions comprendre la relation polyphonique à laquelle Dieu nous invite. Même Marie, porte-parole des *Berceuses*, chante son embarras devant l'amplitude des noms possibles pour son Fils : Fils de l'Unique (ܒܪ ܚܕ), Fils de plusieurs (ܒܪ ܣܓܝܐܐ), Fils de Dieu (ܒܪ ܐܠܗܐ), Fils de l'homme (ܒܪܢܫܐ), Fils de Joseph (ܒܪ ܝܘܣܦ), Fils de David (ܒܪ ܕܘܝܕ) et Fils de Marie (ܒܪ ܡܪܝܡ) (Nat VI, 2 ; XVI, 9). En percevoir toutes les facettes nécessite un regard contemplatif (ܚܙܐ) — et non scrutateur (ܒܨܐ) (Nat III, 5) — dont la perfection se trouve dans le Père : « Chacun à la mesure de son discernement (ܟܝܠܐ ܕܦܘܪܫܢܘܬܗ) le perçoit, Lui, grand plus que tout. Dans son Père seulement est parfaite la mesure (ܟܝܠܐ) de le connaître, Lui sait comme il est grand » (Nat IV, 200-201). Nous avons vu que les rechanges (ܫܘܚܠܦܐ) n'indiquent pas chez Éphrem un modalisme mais plutôt une « agilité divine »[139], sans que sa Nature soit affectée. Ce concept-clé de la christologie

---

[138] Cassingena-Trévedy, « Une christologie » 33.
[139] Cassingena-Trévedy, « Une christologie » 9.

éphrémienne rend compte à la fois de la philanthropie pédagogique de la part de Dieu, se traduisant dans une irréductible polyphonie symbolique, inventaire d'ailleurs impossible à synthétiser ; et d'une pluralité de découvertes phénoménologiques et noétiques de notre part. Le deuxième aspect de la révélation est la kénose divine.

Si la Majesté choisit pour elle-même le plus petit (pensons à l'admirable progression des serfs, des libres et des rois en contraste à l'humble crèche du Tout-Seigneur en Nat V, 3), sans en être répugné (Nat V, 6), pour nous par contre elle « accède à nos désirs » (ܒܣܡ ܠܗ ܐܪܓܬܗ) et se rend visible parce que nous préférons le visible au caché (Cruc I, 16). Le Fruit s'est incliné vers notre faim (ܐܪܟܢ ܠܟܦܢܘܬܢ) (Nat III, 1), s'est mis à notre portée, s'est traduit (ܬܪܓܡ) en notre langage (ܠܫܢܢ) (Nat III, 7), en se revêtant d'un corps visible (ܠܒܫ ܦܓܪܐ ܓܠܝܐ), ce qui nous permet de contempler (ܚܙܐ) sa beauté (ܫܘܦܪܐ) (Nat I, 6). Sa gloire ne se manifeste pas ailleurs que dans son corps, lyre (ܟܢܪܐ) et cithare (ܩܝܬܪܐ) de la révélation divine (Nat III, 7). Il s'est ajusté (ܪܟܢ) à nous dans sa condescendance pour chanter sur notre lyre (ܟܢܪܢ) des mélodies nouvelles, qui ne peuvent se déduire de la nature (Nat III, 16). Il s'est substitué à la place de nous tous (ܚܠܦ ܟܠܢ) pour nous embellir et nous purifier à son image (Nat III, 8). Il s'adapte à notre faiblesse, en tempérant (ܐܪܟܢ) et inclinant sa force (ܚܝܠܬܗ) et son ardeur pour que nous puissions Le regarder (Nat XVIII, 9), en construisant une Tour dans la ligne de notre désir de monter au ciel par nos propres moyens (Nat I, 44). Comme Il a vu que nous adorons les créatures (ܒܪ̈ܝܬܐ), Il a revêtu un corps créé (ܦܓܪܐ ܒܪܝܐ) pour nous attirer par nos habitudes (ܒܥ̈ܝܕܢ) (Nat XXII, 16). Il est descendu (ܢܚܬ) pour devenir l'un de nous (ܗܘܐ ܡܢܢ) afin que nous devenions célestes (ܢܗܘܐ ܫܡܝܢܐ) (Nat III, 16).

3.3. *Nous relève.* La puissance de la révélation

Du point de vue sotériologique, l'autorévélation divine a en vue notre salut. En révélant le Caché, le Fils incarné relève l'humanité. Notre étude a montré deux caractéristiques fondamentales de l'aspect sotériologique de l'Incarnation : elle est rédemption et divinisation.

3.3.1. *Réveillés par son sommeil.* L'aspect rédempteur de l'Incarnation

L'Incarnation relève notre insensibilité (ܕܐܘܪܒܗ ܠܡܠܠܘܬܢ) (Nat III, ref). Le Fils incarné réjouit (ܦܨܚ), rajeunit (ܚܠܡ), enrichit (ܥܬܪ) et guérit (ܐܣܝ) (Nat III, 1). Cette action vivificatrice (ܚܝܐ) (Nat III, 2.19) est une véritable résurrection, une élévation qui a comme corollaire sa kénose à no-

tre place (ܚܠܦ ܟܠ) (Nat III, 8). Ce qui est décrit est un admirable échange : le Riche (ܥܬܝܪܐ) s'est fait pauvre pour nous enrichir (ܥܬܪ) (cf. 2 Co 8,9) (Nat III, 10 ; V, 17) ; le Seigneur s'est fait esclave (ܐܬܐ ܡܪܐ ܠܥܒܕܘ) pour libérer les esclaves que nous sommes du joug (ܢܝܪܐ) et les appeler à la liberté (ܚܐܪܘܬܐ) (Nat XXII, 15) ; Celui-qui-sait-tout (ܝܕܥ ܟܠ) a choisi l'ignorance pour dénoncer notre ignorance (Nat III, 11) ; le Laboureur (ܦܠܚܐ) travaille à notre place pour notre récolte (Nat III, 14) ; par le sommeil (ܕܡܟ) de la mort, Il nous réveille (ܐܥܝܪܗ) et nous rend la vie (ܐܚܝܢ) (Nat III, 18-19). Même dans une hymne noëlique, Éphrem rend explicite le lien avec la Passion, conscient de l'unité de l'économie divine. Ainsi devant la crèche, il contemple déjà comment notre Noyeur (ܚܢܩܢ) (Nat III, 19) va être englouti en engloutissant ce corps (ܦܓܪܐ), tente (ܡܫܟܢܐ) où habite (ܫܪܐ) la Puissance cachée (Nat III, 7) et armure (ܙܝܢܐ) où Adam avait été vaincu (Nat III, 20 ; Par XII, 6). Ce corps (ܓܘܫܡܐ) est livré pour nous nourrir (Nat III, 9 ; cf. III, 1). Conscient de la puissance liturgique, notre hymnographe ouvre souvent le registre sacramentel quand il chante l'Incarnation. Celui qui donne tout se donne lui-même pour notre salut : ainsi, le Berger devient Agneau (ܪܥܝܐ/ܐܡܪܐ), l'Agriculteur Grain (ܐܟܪܐ/ܚܛܬܐ), l'Architecte Tour de notre refuge (ܐܪܕܟܠܐ/ܡܓܕܠܐ) (Nat III, 15) et le Médecin Remède de vie (ܐܣܝܐ/ܣܡ ܚܝܐ) (Nat III, 20). L'Autosuffisant (ܠܐ ܣܢܝܩ) choisit d'avoir besoin (ܣܢܝܩ) de nous pour nous donner davantage (Nat III, 17).

3.3.2. *Entés sur son Arbre*. L'aspect divinisateur de l'Incarnation

En même temps qu'un aspect médicinal et libérateur, nous avons aussi retrouvé des images de divinisation. Les plus belles sont l'image de la greffe, de l'empreinte et du revêtement. Il n'est pas étonnant de retrouver ici la plupart des références pneumatologiques des *Hymnes sur la Nativité*. « Aujourd'hui la divinité s'est empreinte (ܛܒܥ) dans l'humanité pour que l'humanité, elle aussi, fût enchâssée dans le sceau (ܛܒܥܐ) de la divinité » (Nat I, 99). La naissance de Dieu selon la chair (ܝܠܕܘܬܟ ܦܓܪܢܝܬܐ) engendre l'homme selon l'Esprit (ܐܘܠܕܬܗ ܪܘܚܢܝܬܐ) et l'enfante à sa ressemblance (ܕܬܘܠܕ ܐܝܟܢܐ ܕܒܕܡܘܬܟ) (Nat XXIII, 5). L'Esprit Saint convoite la porte du cœur : Il veut y entrer (ܥܠ), l'habiter (ܫܪܐ), le sanctifier (ܩܕܫ) (Nat V, 10). Par le Fruit (ܦܐܪܐ) incliné vers nous (ܐܪܟܢܗ), la Racine (ܥܩܪܐ) nous ente sur son Arbre (ܐܝܠܢܗ) (Nat III, 17). Dans son Amour Il met divinité sur l'humanité (ܐܠܗܘܬܐ ܫܕܐ ܒܚܘܒܗ ܥܠ ܐܢܫܘܬܐ) (Nat V, 2). En descendant (ܢܚܬ), Il nous rend célestes (ܢܗܘܐ ܫܡܝܢܐ) (Nat III, 16) ; en remontant (ܣܠܩ), il envoie son Paraclet (ܦܪܩܠܛܐ) et sa grande Puissance (ܪܒ ܚܝܠܐ) (Nat XXII, 40). Il nous revêt (ܠܒܫ) de la Puissance

cachée (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ), de l'Esprit (ܪܘܚܐ) (Nat XXII, 39), de la Lumière cachée (ܢܘܗܪܐ ܟܣܝܐ) (Nat I, 74) et de la Gloire (ܫܘܒܚܐ) (Nat XXIII, 13). Ainsi, par sa Puissance, nous sommes capables de le porter (ܛܥܢ) (Nat IV, 146-147).

Dans le cadre restreint d'une *Hymne sur la Nativité*, l'on peut s'émerveiller devant un tel déploiement sotériologique. La révélation de Dieu est une mise en œuvre de la puissance (ܚܝܠܐ) qui rend les hommes plus capables (ܚܝܠܐ), capables de plus. Cette puissance cachée est liturgique et sacramentelle (eucharistique et baptismale). Cette puissance du Jour de Noël unique (ܝܚܝܕ) et complet (ܫܡܠܝܐ) (Nat V, 8) renouvelle (ܚܕܬܬ) notre vétusté (ܥܬܝܩܘܬܢ) (Nat IV, 4). L'insistance constante sur les cinq sens et sur le corps (ܦܓܪܐ) illustre combien pour notre docteur la révélation englobe tout notre être, combien l'Incarnation a ouvert les portes pour que nous puissions faire l'expérience de Dieu. Ses hymnes sont une invitation à chacun (ܟܠܢܫ) à veiller, à tirer profit des richesses du trésor ouvert (ܓܙܐ ܦܬܝܚ) de la Fête (Nat V, 7-11), de l'aujourd'hui liturgique (ܝܘܡܢ) qui porte toutes joies (ܟܠ ܚܕܘܬܐ) et toutes victoires (ܟܠ ܙܟܘ̈ܢ) (Nat V, 1-2). Redécouvrir l'incompréhensibilité divine comme mystère insondable d'amour, ne débouchant pas sur le désespoir de la raison, mais sur la louange : voici l'actuelle puissance d'une pensée syriaque bien vivante.

Summary

This is the second of two articles discussing the revelatory aspect of divine redemption in Ephrem's Hymns on the Nativity. Complementary to the detailed study of the third hymn of this collection (OCP 77 [2011] 351-398), this article presents the results of a comparative study of recurrent terms in the whole collection on the Nativity, making references to Ephrem's entire oeuvre.

The first part examines three terminological groups concerning the revelatory aspect of redemption, namely ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ ; ܐܪܙܐ; and ܫܘܒܚܐ/ܬܫܒܘܚܬܐ ܐܬܓܠܝ. The second part focuses on three terminological groups emphasizing the redemptive aspect of revelation, namely ܚܕܬ/ܚܕܬܘܬ/ܐܪܒ; ܚܝܠܐ; ܦܓܪܐ.

Finally, a synthesis of both articles collects their results, as the importance of verbs in Ephrem's poetical theology, the centrality of ܚܝܠܐ, and the omnipresence of revelation in the Hymns of the Nativity. For Ephrem, God remains the absolute hidden Mystery, who noetically reveals Godself through a Christological aesthetics, pedagogically adapted to our senses, and soteriologically uplifting, giving us life.

Windmolenveldstraat 44
B-3000 Leuven

Bert Daelemans, S.J.

Aryeh Kofsky

The Miaphysite Monasticism of Gaza and Julian of Halicarnassus

Even though the debate concerning the Council of Chalcedon and its dogma about Christ had begun immediately following the Council, it climaxed only with the emergence and activity of Severus, leader of the anti-Chalcedonian monasticism of Gaza and later patriarch of Antioch.[1] He became the challenger for the entire sixth century, which attained its christological peak in the Second Council of Constantinople (553). Severus was an indefatigable polemicist but also an enthusiast, even a zealot, for the cause. He finally became the theologian and synthesizer of miaphysite christology but, as it turned out, was also endowed with the political clout and tenacity to implement his theological creed in a way critical for the future course of Christianity.

In 508 the anti-Chalcedonian party in the capital unexpectedly received powerful support in the person of Severus. The monk and presbyter from the school of Peter the Iberian in Palestine quickly became the real leader of the anti-Chalcedonian movement and its theology.[2] Scion of an important Christian family in Sozopolis in Pisidia, Severus studied grammar and rhetoric in Alexandria and law in Beirut (Berytus), laying the foundation for his later ascendance as a theologian of the miaphysite movement.[3] Through his fellow students he had become acquainted with Peter

---

[1] For a detailed survey of Severus' ecclesiastical and literary career, see W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1972), pp. 202-276; P. Allen and C. T. R. Hayward, *Severus of Antioch* (London and New York, 2004), pp. 3-55.

[2] On Peter the Iberian and his circle, see J.-E. Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture* (Piscataway, NY, 2002); C. B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian* (Oxford, 2006); B. Bitton-Ashkelony and A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza* (Leiden, 2006), pp. 24-36, 47-81.

[3] On Severus' early life, see Zacharias Rhetor, *Vita Severi*, text and Fr. trans. M. A. Kugener, PO 2/1 (1903). Zacharias and Severus were friends from their student days in Alexandria, and Zacharias' biography of his friend contains rich information on the student life of Alexandria and Beirut of the period. On the cultural life of these circles, see W. Bauer, "Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor," in idem, *Aufsätze und kleine Schriften* (Tübingen, 1967), pp. 210-218; V. Poggi, "Severo di Aniochia alla Scuola di Beirut," in M. Pavan and U. Cozzoli (eds.), *L'eredità classica nelle lingue orientali* (Rome, 1986), pp. 57-71.

OCP 78 (2012) 81-96

the Iberian, the charismatic anti-Chalcedonian leader, during the latter's visit to Beirut, and he eventually gave up a legal career and joined friends who had settled in the monastery near Gaza. The miaphysite monasteries of Gaza inculcated militant anti-Chalcedonian zeal, to the extent that the name of anyone who took part in the council of Chalcedon was strictly forbidden.[4] This militant attitude may be seen as a heritage of Peter the Iberian and his unwavering resistance, together with Abba Isaiah, to the *henoticon* of Zeno. Severus later founded his own monastery in the vicinity and combined his asceticism with further study, especially of canonical law and the writings of Cyril of Alexandria.[5] Cyril became for Severus what he decisively termed "the king of the explanation of dogmas."[6] Yet Severus' zeal for the cause may at times have led to a certain, perhaps unconscious, radicalization of Cyril's teaching.

At this time Severus was also ordained a priest.[7] In spite of having spent seventeen years of his life in the monasteries of Gaza, Severus apparently possessed the necessary qualities for a successful stint at the imperial court. The opportunity came through the persecution of the anti-Chalcedonian monks in the region, instigated by the monk Nephalius and inspired by patriarch Elias of Jerusalem (508).[8] A former anti-Chalcedonian who became a Chalcedonian zealot, Nephalius was perhaps the first to attempt a "neo-Chalcedonian" synthesis of the diphysite and miaphysite christologies by drawing together the opposing phrases "out of two natures" (ἐκ δύο φύσεων) and "in two natures" (ἐν δύο φύσεσι) through the formula "in two united natures" (φύσεις ἑνωθεῖσαι).[9] Nephalius aimed his attack at what was perhaps the strongest fortress of resistance to Chalcedon, the heirs of Peter the Iberian and the anti-Chalcedonian monastic communities

---

[4] Severus, *A Collection of Letters*, ed. and Eng. trans. E. W. Brooks, PO 12 (1916), p. 305.

[5] On Severus' monastic sojourn near Gaza and on some of his fellow monks who later went on to an ecclesiastical career, see Bitton-Ashkelony and Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, pp. 32-36. See also Severus, *The Sixth Book of Select Letters* I.5, p. 39, VII.5, p. 479, Syriac text and Eng. trans. E. W. Brooks (Oxford, 1902-3).

[6] Severus, *Contra Impium Grammaticum*, Oratio III.2.22, ed. J. Lebon, CSCO 102 (1929).

[7] Zacharias Rhetor, *Vita Severi* 100; Severus, *Sixth Book of Select Letters* I.1, p. 8; ibid., II.3, p. 248.

[8] Zacharias Rhetor, *Vita Severi* 100-103. On this episode, see L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553)* (Brescia, 1980), pp. 148-151.

[9] See, e.g., Severus, *Orationes ad Nephalium* 2, ed. J. Lebon, CSCO 119 (1949), pp. 11-12. On Nephalius' "neo-Chalcedonian" christology, see C. Moeller, "Nephalius d'Alexandrie: un représentant de la Christologie néochalcédonienne au début du VI[e] siècle," *Revue d'histoire ecclésiastique* 40 (1944-5), pp. 73-140; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2.2 (London, 1995), pp. 47-52.

of Gaza, and for this he rallied the support of the regional urban clergy. Nephalius' violent actions against the anti-Chalcedonian monks, accompanied by his written *apologia* for Chalcedon, challenged their leader Severus to respond both in writing and in action.

Severus was the ideal man to present the plight of the monks to Emperor Anastasius in the capital, and as monks played a significant role in the ecclesiastical polemics and propaganda of the time, a crowd of monks accompanied him on his journey.[10] At this time, as part of the emergent neo-Chalcedonian shift among Chalcedonians, certain Chalcedonians were advocating Cyril as a champion of their cause. They argued their case not only by various texts, which in fact spoke of two natures, but rather by demonstrating that Cyril could reconcile it with his own one nature (*mia physis*) formula. As a response to the Chalcedonian adoption of his hero, Severus now wrote the *Philalethes* (friend of truth) — namely Cyril — a masterpiece of miaphysite christology, which strove to reclaim Cyril as a "miaphysite," drawing contrary conclusions from the same Cyrillian material.[11] He tried to refute the suspicion that Cyril was very close to, or even a protagonist of, the two-natures doctrine. This struggle over Cyril was due to Cyril's ambivalent theological development, which made his works a common arsenal for opposing christologies. Severus was now demanding what amounted to a purification of earlier patristic language, especially Cyril's, that would exclude from use all words and formulas seemingly accepting of a "duality" in Christ.[12]

In the decade of his public activity (508-518), in the capital and later as patriarch of Antioch, Severus was ceaselessly engaged in theological polemics with his opponents; in his writings he sketched the gamut of christological positions espoused throughout the sixth century. His uncompromising rejection of Chalcedon and his insistence on strict orthodoxy seem,

---

[10] Zacharias Rhetor, *Vita Severi* 103-109; Evagrius, *Historia Ecclesiasica* 3.33, ed. J. Bidez and L. Parmentier (London, 1898); Perrone, *La chiesa di Palestina*, pp. 151-173. On the role of monks in ecclesiastical politics and the christological campaign over Chalcedon, see H. Bacht, "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchen-politischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)," in A. Grillmeier and H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* (Würzburg, 1953), vol. 2, pp. 193-314. See also, P. T. R. Gray, "The Sabaite Monasteries and the Christological Controversies (478-533)," in J. Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Leuven, 2001), pp. 237-243.

[11] Severus, *Philalethes*, ed. and French trans., R. Hespel, CSCO 133-134 (Louvain, 1952).

[12] On the theological wrestling between Chalcedonians and anti-Chalcedonians over Cyril, see Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2.2, pp. 28-47. On anti-Chalcedonian and Severan christology, see also J. Lebon, "La Christologie du monophysisme syrien," in Grillmeier and Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 1, pp. 425-580; I. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite* (Norwich, 1988).

however, to reflect something of his roots as a radical miaphysite and a disciple of Peter the Iberian. This worked against his transient, more ecumenic tendencies. It may be that his zeal for the cause was his undoing, dooming the long-hoped-for ideal of religious unity in the East. Severus, who tolerated no concessions, became the father of "Severan" christology — "Severan" here meaning "Cyrillian," though certain differences of emphasis and nuance in his picture of Christ, compared to that of Cyril, are discernible.[13] As I suggest here, in his early militant zeal and sharpened miaphysite theology, he also prepared the ground for Julian of Halicarnassus' doctrine of incorruptibility and inspired the most effective and lasting form of radical miaphysitism that sprang up in his time.

The controversy over incorruptibility

The theme of the "incorruptibility of the body of Christ" was apparently already deliberated in Constantinople in 510 among the monks gathering there in theological debates, where Julian, miaphysite bishop of Halicarnassus, and Severus were involved and became friends. Severus may already then have held the view of Christ's corruptibility before the resurrection and even published a patristic anthology proving this position;[14] but it is not clear exactly what view he held at that point, since later, during his patriarchate years, he expressed views approximating the incorruptibility of Christ's body before the resurrection, as we shall soon see. Yet, even then, Severus was sensitive to the charges of confusion of humanity and divinity in Christ, and docetism, leveled at miaphysites, as is evident from his letter of this period: "It is a habit of the enemies of the truth to hurl accusations at us... and to charge us with holding some mixture or blending or confusion of phantasy in the divine and ineffable incarnation."[15]

We do not know whether Julian took part in this early stage of the polemic. According to Severus, Julian had until then never composed any treatise, and his literary activity being restricted to explanations of some Evagrian chapters.[16] In about 520 the polemic resurfaced in Egypt after

[13] On Severus' picture of Christ, see Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2.2, pp. 148-175.

[14] See R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Études d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des fragments dogmatiques de Julien* (Louvain, 1924), p. 4. For a concise summary of Draguet's ground breaking study, see R. Draguet "Julien d'Halicarnasse," *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, 1925), vol. 8, 1931-1940; R. P. Casey, "Julian of Halicarnassos," *Harvard Theological Review* 19 (1926), pp. 206-213.

[15] Severus, *Letters*, PO 12 (1916), p. 202.

[16] Severus, *Adversus Apologiam Iuliani* 23, ed. and French trans. R. Hespel, CSCO 301 (Syr.), p. 299, CSCO 302 (French), p. 262.

both Severus and Julian fled there. It was apparently during debates with Chalcedonian diphysites over Cyril's works that the question of incorruptibility was raised again in Egypt, and Julian became the champion of incorruptibility of the body before the resurrection "which was united to the source of incorruptibility (ܐܬܚܝܕ ܠܡܒܘܥܐ ܕܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ)."[17] Julian sent his book on the subject, known as the *Tomus*, to his old friend Severus for approval and contended that his doctrine conformed both to Scripture and to Severus' view.[18] Severus was rather critical of the book, and an acrimonious polemic was unleashed.

Was Christ's body, then, corruptible (φθαρτόν) or incorruptible (ἄφθαρτον) before the resurrection? This was the main question, which raised various other doctrinal issues. The misinterpretation of Julian's views derives mostly from Severus' fierce polemic. He regarded Julian and his teaching of αφθαρσία, namely, the incorruptibility (or uncorruptedness) of the body of Christ, as akin to Eutyches and Mani.[19] Julian was claimed to have denied the passible and mortal quality of Christ's body, and the authenticity of the passion, by falsely interpreting miracles, especially the virgin conception; he thus fell into the traps of the Eutychians and the Manicheans. Julian, in contrast, accused Severus of having accepted human suffering and death in Christ and thus having reduced him to a mere human being, in the manner of Paul of Samosata, Photinus and Nestorius. Julian was taken by both his anti-Chalcedonian and Chalcedonian opponents to be a docetist, who holds to the teaching that Christ's body was a semblance, or a Eutychian, who denies the oneness in essence (*homoousios*, consubstantiality) with us and teaches the transformation of the human nature of Jesus into the godhead. Also contributing to this negative impression were Severus' discussions with Julianists who pretended to advocate Severus' teaching that Christ's flesh was in essence the same as ours (*homoousios*). From this Severus concluded that Julian's disciples profess "a kind of uncreated flesh," or even that the uncreated logos condensed himself in the incarnation to flesh "as water solidifies to ice."[20]

But was Julian right in his claim that he was propagating Severus' own

---

[17] See Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, fragment 5; ibid. p. 11.

[18] Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, fragment 1.

[19] Severus, *Critique du Tome*, ed. and French trans. R. Hespel, CSCO 244 (Syr.), p. 162, 245, CSCO 245 (French), pp. 125, 31-126,12.

[20] Severus, *Contra Additiones Iuliani* 24, ed. and French trans. R. Hespel, CSCO 295 (Syr.), p. 74, CSCO 296 (French), pp. 63, 7-64, 2. From Severus' assertion that "Christ's flesh was consubstantial to us" the Julianists concluded that he was a "worshipper of a creature," and that he in fact confessed two persons in Christ. The Julianists mentioned here may be radical representatives of this teaching.

view? Before the eruption of his polemic with Julian, Severus always took pains to emphasize the unity in Christ, extracting from Cyril everything possibly supporting this sense. Even he ultimately reduced everything to the schema of an exclusive *christology from above* into which neither the "God-bearing" human nor the "human being in the Lord's dignity" fits.[21] He thus wrote that "In fact ... the God-Logos (ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ) in his august union (ܚܕܝܘܬܐ) with humanity (ܐܢܫܘܬܐ)... allowed it to change, even transformed it (ܫܢܝܗ ܘܫܘܚܠܦܗ), not indeed into his own nature (ܟܝܢܐ) — for this remained what it was — but into his glory (ܫܘܒܚܐ) (δόξα) and into his own operation (ܡܥܒܕܢܘܬܗ) (ἐνέργεια)...."[22]

Severus holds, then, that Christ's unity is secured by an ongoing effective control by the godhead of the humanity in Christ. Its effect is the transformation of the united humanity into the *doxa* of the logos and a flowing over of the divine *energeia* to the human powers in Jesus. Severus' statements must have been very encouraging for Julian in elaborating his christology, especially the following one:

> For in many cases it is apparent that the logos did not permit the flesh to move according to the law of nature of flesh (ܢܡܘܣܐ ܕܟܝܢܗ ܕܒܣܪܐ) [referring to Jesus walking on the water, and the miracles of the resurrection and his post-resurrection appearances].... This all the more so as this (flesh) was indeed material and touchable with the hands, and did not cease to be flesh while *being above corruptibility* (ܠܥܠ ܗܘܐ ܡܢ ܚܒܠܐ).[23]

Severus went beyond Cyril. Cyril expounded his notion of the inherent tension between the states of Christ's humanity, whether operating under divine influence or according to its normal human power. Cyril condones Christ for shedding tears humanly and for experiencing fear. This was in fact only "corresponding to the economy (οἰκονομία) of salvation by his (i.e. the logos') sometimes *allowing the flesh to suffer* what was proper to it (ἐφιεὶς τῇ σαρκὶ καὶ πάσχειν ἔσθ' ὅτε τὰ ἴδια) in order to make us more magnanimous."[24] Severus added his own comment to Cyril's words: "If he thus allowed the flesh sometimes to endure that which is proper to it, so it is evident that he [i.e. the logos] did not leave it unreservedly the properties which are proper to it, depending on the opportunities and the laws

---

[21] See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2.2, p. 79.

[22] Severus, *Philalethes*, CSCO 133, pp. 326,26-327,1; see similarly in *Ep. to Oecumenius Comes*, PO 12, p. 184, 4-7.

[23] *Philalethes*, pp. 327,18-328,3.

[24] Cyril, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, PG 76, 441BC = ACO I, 1.6a, 18-24.

of which the ungodly determined."[25] Severus thus stressed in Christ the predominance of the divine nature and the instrumentality of the human potencies dependent on it. The more the humanity of Christ appeared as suffused with divine power, the more the substantial unity in Christ was manifested.

Now it seems that Julian adopted this Cyrillian-Severan line of thought and carried it a crucial step further. He extended this conception of the predominance of the divine power in Christ also to the static qualities of Christ's body. Julian thought that it is impossible to apply corruptibility (φθορά) to someone who does not possess it.[26] The one Christ, the new human being, must be distinguished by incorruptibility (*aphtharsia*) instead of the universal human corruptibility (φθαρσία), through impassibility (*apatheia*) in place of the subjection to suffering, and through immortality (ἀθανασία). Christ's incorruptibility exists from the moment of the logos' union of incarnation (ܡܢ ܚܕܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ).[27] He admitted that the logos united to the flesh of the fallen corruptible nature, but he claimed that the logos assumed it in a state of incorruptibility (ἀφθάρτῳ τρόπῳ ܒܪܝܐ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܢܣܒ ܦܓܪܐ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ).[28] Julian admitted the reality of the passion of Christ, anathematizing whoever claimed that it occurred only in appearance.[29] But at the same time he insisted paradoxically that the passion and death did not affect the humanity of Christ and referred to him as *apahthes* (ἀπαθής ܠܐ ܚܫܘܫܐ), unsuffering in the sufferings (ἀπαθής ἐν τοῖς πάθεσιν ܒܚܫ̈ܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ) and immortal in death (ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ ܒܡܘܬܐ ܠܐ ܡܝܘܬܐ).[30] Christ was unsuffering in principle according to the flesh (κατὰ σάρκα ܒܒܣܪ).[31] These paradoxical formulations required explanation.

Julian adopted the main authority for this emphasis from Severus' *Philalethes* (his apology for Cyril). He gathered from Severus' comments that even before the resurrection, the body of Christ was without corruptibility. Julian also embraced with enthusiastic agreement his friend's words on the "infusion of everything that was proper to the logos into the humanity of Christ." He could thus feel confident that he was in fact expressing also

---

[25] Severus, *Apologia pro Philalethe*, 101, ed. and French trans. R. Hespel, CSCO 319, p. 34, 7-10.

[26] Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, fragments 1, 2.

[27] Ibid., fragment 58.

[28] Ibid., fragments 7, 29.

[29] Ibid., fragments, 1, 3, 27, 31, 45, 69, 129.

[30] Ibid., fragments 37, 52, 57, 59, 69.

[31] Ibid., fragments 130, 131.

Severus' sentiments and could regard him as an ally in his argument that the body of Christ was uncorrupted, not subject to suffering and immortal from the moment of its union with divinity.[32]

Julian further elaborated on the attribute of holiness and the worthiness of Christ's humanity for adoration — an anti-Nestorian theme. He did acknowledge that here, in the attribute of holiness and the consequent worthiness of the flesh for adoration, there was no place for any restriction, any *temperatio*. It is a question of the dignity proper to God as God: Christ is holy and worthy of adoration also as a human being according to the degree of the divine property. But if worthy of adoration, he is then also impassible, incorruptible and immortal! For the Scriptures forbid us to adore what is mortal, transitory and corruptible.[33] Thus with the "holiness" Julian discovered a static attribute that is also to be awarded to the humanity of Christ in its divine measure, and this from the beginning to the end!

To support his teaching on *aphtharsia* Julian referred to a Marian homily of Severus as patriarch of Antioch.[34] The homily dealt with the ark of covenant, made of incorruptible wood gilded with gold, as encapsulating the mystery of the incarnation. Here are Severus' words:

> Does not Christ present himself thus [i.e. like the ark]? He is one from two, from the divinity (ܐܠܗܘܬܐ) as from gold that shines in bright splendor, and from humanity (ܐܢܫܘܬܐ) which is *removed from corruption* (ܚܒܠܐ) as imputrescible wood, on account of the conception of the God-Logos in purity, without seed, worked by the Holy Spirit and the Virgin Mary.... *So too was the flesh of Christ* (ܦܓܪܗ ܕܡܫܝܚܐ), endowed with a rational, spiritual soul (ܡܠܝܠܐܝܬ ܐܬܢܦܫ), of the same type, of the same nature (*physis* ܟܝܢܐ) and the same essence (*ousia*) as ours; but it was free and far from the corruption (ܚܒܠܐ) of sin (ܚܛܝܬܐ). For it was conceived (ܐܬܒܛܢ) of the Holy Spirit by the Virgin; and it was united to the logos (ܐܬܚܝܕ ܠܡܠܬܐ).... Indeed the whole pure *body of Christ had no share in sin and the corruption resulting from it, but could nevertheless suffer mishandling, blows, injury, death and all suffering* (ܚܫܐ) *of this sort*.... And when he came into the tomb and descended into the underworld, he had still not yet experienced the corruption which is present there and this because of his resurrection (ܩܝܡܬܐ) from the dead.... Thus it

[32] See Severus, *Apol. Philal.*, p. 34, 12-30: "The phantasiasts... were of the opinion that it is sufficient to say the following: If the logos of God really transformed the assumed body [i.e. the body which he united to himself] into his own *doxa* and *energeia* and infused into it everything which is his, then this (body) would be elevated above suffering and be immortal from the first moment of the union."

[33] *Apol. Philal.* 101, p. 61.

[34] Severus, *Homilies* 67, ed. and French trans. M. Brière, PO 8, pp. 349-367.

> follows *that the body of Christ has shown itself in everything as incorruptible* (ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ), because he was in no way subjected to the debasement that comes from sin; certainly he was *susceptible to the corruption* (*phtharsia*) that is tied to death and burial but has *excluded it* without being seized by it, *on account of the union* (ܚܝܕܘܬܐ) *with the logos*.

In an early, pre-episcopate letter, Severus related in even more explicit terms to the holy virgin, "who conceived with the *divine and incorruptible conception* (ܒܛܢܐ ܐܠܗܝܐ ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ)."[35] These pre-polemical words of Severus may strike us as harmonious with Julian's own ideas on the incorruptibility of Christ. The patriarch said explicitly that the humanity of Christ was "removed from corruption" and that the body and flesh of Christ were incorruptible. Moreover, incorruptibility depends on freedom from sin secured by the logos. What greater authority for his thoughts could Julian ask? Here it seems almost certain that Severus has prepared the ground for the Julianist comprehensive concept of the incorruptibility of Christ's body. This in fact forced Severus later to modify and reformulate his terminology.[36] Julian claimed that in the *Philalethes* Severus compromised with Nestorianism in admitting that before the resurrection the body of Christ was subject to corruptibility; for anyone who considers the body of the Lord as "corruptible," does not in fact regard it as really united to the godhead.[37] And whoever — as Severus — attributes corruptibility and incorruptibility to humanity and divinity respectively, introduces the teaching of two natures and two powers (*energeiai*).[38]

This was Julian's problem: How can Severus maintain the *mia-physis* formula and thus the true unity in Christ if he admits to a "natural otherness" in Christ?[39] The crux of the polemic was the issue of the incorruptibility (*aphtharsia*) or corruptibility (*phthora*) of Christ's body before the resurrection. This problem was not in itself intrinsically restricted to the anti-Chalcedonian discourse; it was also critical for Chalcedonians, as its reception in some Chalecedonian circles soon proved. The restoration of the *aphtharsia* of humanity as the motive behind the incarnation and as a consequence of Christ's death was already entertained by earlier Christian theologians, notably Athanasius. But it was clear that Christ enjoyed

---

[35] Severus, *Letters*, ed. and Eng. trans. E. W. Brooks, PO 14 (1920), p. 31.

[36] See M. Jugie, "Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche," *Échos d'Orient* 24 (1925), pp. 257-285; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2.2, p. 89.

[37] Severus, *Apol. Philal.* 101, pp. 66-67; Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, fragment 150.

[38] Severus, *Adv. Apol. Iul.* 19, CSCO 302, pp. 245-250; Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, fragment 147.

[39] Severus, *Adv. Apol. Iul.* 19, pp. 248-249.

bodily *aphtharsia* only in the resurrection.[40] This was also Cyril's view.[41] This issue became a major christological problem only with Julian.

Julian spoke of *phthora* with reference to sin especially in a christological sense; if Christ's body were corruptible this would mean that Christ was under sin.[42] The whole earthly life of Jesus is therefore free from the corruption that besets the rest of humanity. For Julian, sin is the root of all corruptibility.[43] Christ participated in everything human except sin and corruptibility. This is possible since the human substance does not originally include sin and corruptibility.[44] Sin is therefore a corruption of human nature and is intrinsic in humanity after the fall, without being an actual personal sin as such. Corruptibility is further closely associated with concupiscence (ἐπιθυμία, ὀρεκτικαὶ κινήσεις) — that is to say, birth resulting from a union of the sexes is tantamount to birth in corruptibility. Concupiscence is therefore also a psychological aspect of corruptibility in human beings. Finally, corruptibility is associated with suffering and death.

Here, through Julian's teaching on corruptibility and incorruptibility, we are entering the territory of christological anthropology and together with it the teaching on the original state of humanity (protology). This sets the larger context for Julian's views. And this appears to be Julian's new move, one in which he departs from the Cyrillian-Severian, more philosophically inclined, approach. How, then, is it possible to reconcile the incorruptibility of Christ's body with its full humanity?

Julian sought to construct a larger context for his teaching about Christ's properties. This context was found in the historical soteriological framework, particularly with regard to the prehistoric mythical phase of humanity's paradisiacal existence, the original sin and the fall, and the quest for a restoration through Christ of humanity's original status in the paradise lost.

According to Julian, the original human body was not subject to corruption, suffering and death, which had no place in the authentic nature (*physis* ܟܝܢܐ) of human beings (Adam and Eve). Only after the fall did corruptibility enter human nature. But it did not become part of it (φυσικῶς ܟܝܢܐܝܬ); it was added to it from the outside, and is essentially opposed to nature (παρὰ φύσιν ܠܒܪ ܡܢ ܟܝܢܐ). Corruption (*phthora* ܚܒܠܐ) thus means

[40] On the earlier history of the concept of incorruptibility, see Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* (Paris, 1986); Athanasius, *De Incarnatione* 7.5, PG 25, col. 109A, 20.2, PG 25, col. 132A.

[41] See Severus, *Adv. Apol. Iul.* 6, pp. 177-178.

[42] Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, pp. 134-135.

[43] Ibid., fragments 60, 81.

[44] Ibid., fragments 42, 65.

here the alteration of what belonged to human beings according to their nature (κατὰ φύσιν ܠܟܝܢܐ ܕܝܠ), their original nature: "We do not say that before the sin death and corruption existed according to nature (ܟܝܢܐܝܬ), because it is not God who had made death; but we say that it was added to us from outside of nature (ܠܒܪ ܡܢ ܟܝܢܐ παρὰ φύσιν) on account of sin, after the transgression."[45]

"According to nature (κατὰ φύσιν)" in fact means "according to the original pristine state of humanity." Such expressions illustrate Julian's pivotal concept, namely, that the original sin and the fall introduced a new order into the world, a new *oikonomia*, which is counter to nature. This new corrupted order now becomes the basis for Julian's interpretation of human fate, for his "historiosophy," so to speak. Adam's sin affected all of humanity. The nature he should have bequeathed to his descendants is now corrupted, and it is present in the soul and body of every individual.[46] Corruption (*phthora*) now overwhelms the whole course of humanity as well as the lives of individuals. It dominates conception, birth and death;[47] it affects human life and existence from the cradle to the grave.[48]

Thus humanity after the fall is necessarily characterized by its corrupt nature. Adam's sin tainted human nature as a "sin of nature."[49] The punishment therefore strikes human nature and humanity at large, as descendants of Adam. Julian's notions here may seem close to Augustine's doctrine of original sin, though regrettably we do not have enough left to establish a fuller picture of Julian's view here and possible points of contact.[50]

It seems that at least in the concept of nature and original sin Severus' concept is more philosophical than, and differs also in mentality from, that of Julian, which is of a more religious and moral character. This assessment, however, is based on dispersed notions written after the outbreak of the polemic and may therefore have already been adapted to counter Julian's concepts. Julian's protology is radically different, then, from that of Severus. And it is here that René Draguet identified the originality of Julian's system — namely, in his doctrine of original sin and its implications, combined with his principle of incorruptibility and its idiosyncratic

---

[45] Ibid., fragment 44.

[46] Ibid., fragment 124; pp. 118-119.

[47] Ibid., fragments 7, 12, 23, 24, 41.

[48] Ibid., fragments 11, 12, 115, 116.

[49] On Julian's concept of nature, see Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, pp. 124-127, 133-135. Cf. M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche. La doctrine du péché originel chez les Pères Grecs, Extraits des 'Échos d'Orient'* (Paris, 1925).

[50] See Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, pp. 224-226.

terminology.[51] This is the center of gravity of his system, which is quite different from that of the contemporary traditional Greek view. But did Julian conceive it all out of his creative imagination? Draguet has noted considerable similarities in anthropology and soteriology between Julian and Philoxenus of Mabbug; but Philoxenus' influence on Julian is dubitable.[52]

Severus' altogether different protology notwithstanding, an early letter of his still retains the notion that we can approximate in our earthly life "the *impassibility* (ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ) *which existed during the residence in paradise*."[53] Later in the same letter Severus refers to the *"life of impassibility* (ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ) *in which we truly live*, not the life that is spent by those who are born to destruction," now referring to our post-resurrection physical existence.[54] In another early letter from his patriarchal years Severus refers to the original paradisiacal state and human nature:

> The reason for which we are said to have become heirs of the curse and of condemnation and of death is not that the sin and condemnation and death passed to us, *as if these fell to our nature by lot*, for *man's nature was from the beginning free from all these things*, but that the method by which intercourse takes place derived its origin from sin, as I have said, a method which cut away the blessing of immortality.[55]

These unelaborated notions can admittedly be understood also under the concept of grace externally affecting the conditional incorruptibility of the human body in paradise. Yet they may supply something of a "missing link" for Julian's introduction of natural incorruptibility into the original human nature. These notions may well reflect something of Severus' par-

---

[51] Ibid., p. 224. See also Jugie, "Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche," pp. 283-284.

[52] Cf. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain, 1963), pp. 460, 503-505. On similar notions in Julian's and Philoxenus' protologies, see Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, pp. 232-250.

[53] Severus, *Letters*, PO 14, p. 48.

[54] Ibid., p. 53.

[55] Ibid., p. 124. Another letter from the same period is essentially similar, though distinguishing between paradise and the eschatological kingdom of heaven: "That Christ by means of his incarnation raised or raises us to these primitive conditions (i.e. of paradise) is certain. But this must be understood as far as concerns *incorruption* and abolition of death, to which the bitter taste enjoyed by disobedience gave birth. That Emmanuel invites us to prizes and crowns that surpass the primitive state, making our right actions means of support for further assistance, and that he does not raise us to paradise again, but introduces us in a new fashion into the kingdom of heaven, is manifest." Severus further clarifies that "even if we expect the kingdom of heaven, and an end that is greater than the life of paradise, we are not debarred from expecting a fresh return of the primitive state" (*Letters*, PO 14, pp. 183, 190).

ticular legacy of the miaphysite monasticism of Gaza, notably that of Abba Isaiah, who may be regarded as the real founder of the school.

Severus was certainly an heir to Abba Isaiah's monastic teaching and his pattern of spiritual guidance, as is evident from Severus' biography and long monastic career in the vicinity of Gaza, adopting the legacy of Peter the Iberian, Abba Isaiah and their disciples.[56] He saw in Abba Isaiah a great spiritual guide and a model of the monastic life: "Great stars that shine and give light, such were Peter the Iberian and Isaiah the renowned men."[57] He further referred to Abba Isaiah as "the very famous, the statue of philosophy and of life of God, like a column and pattern."[58]

I would like to draw attention here to some similarities between what seems to be a relatively innovative part of Julian's christology, and a formative text of the monastic school of Gaza with which Julian must have been well acquainted through his close association with its leader, Severus, in the capital, and with other miaphysite monks from the Gaza region who accompanied him to Constantinople. I refer to the protological notions in the monastic guide book of Abba Isaiah, the *Asceticon*.[59]

Abba Isaiah normally avoids theological dialectics and polemics, and even warns against dabbling in theology;[60] yet his work also contains some element of theorizing speculation, which creates a solid basis and an ideological framework for his monastic teaching. The theoretical framework appears mainly in logoi 2 and 21 of the *Asceticon*. According to Abba Isaiah the foundation and goal of Christian asceticism is restoration of the original human state through imitation of Jesus and with his assistance. The natural state of humanity is the paradisiacal state of Adam. With Adam's sin, all his faculties were transformed into a state of counter-nature.[61] Thus the state of sin after the fall is characterized as counter-nature (παράφυσις or τὸ παρὰ φύσιν), and sins are παραφύσεις.[62]

---

56 See Bitton-Ashkelony and Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, pp. 31-36.

57 Severus, *Sixth Book of Select Letters* 5.12 (trans. Brooks, p. 338).

58 Severus, *A Collection of Letters*, PO 12, p. 294. For Severus' general use of Isaiah's application of the Pauline terminology of new/old man to the ascetic endeavor, see ibid. p. 327.

59 This similarity was noticed also by H. Élisée, "Une controverse sur le péché d'origine en orient au VIe siècle," POC 55 (2005), p. 21.

60 Abba Isaiah, *Asceticon* 26.18, ed. Augoustinos Monachos (Jerusalem 1911, 2nd ed., S. N. Schoinas [Volos, 1962]). Such a tendency is also expressed in the *Apophthegmata* by Zeno, an older contemporary of Abba Isaiah in the Gaza area (*Apophthegmata*, Zeno 4), and by Barsanuphius (Barsanuphius and John, *Questions and Answers* 600, 604, 694-96, ed. and French trans. F. Neyt, P. de Angelis-Noah, and L. Regnault, SC 426-427, 450-451, 468 [Paris 1997-2002]).

61 *Asceticon* 2.1.

62 Ibid., 8.22, 17.7, 18.14.

> In the beginning, when God created Adam, God placed him in paradise with healthy senses that were established in their natural state (ἐν τῷ φυσικῷ). When Adam listened to the one who deceived him, all of his senses were twisted toward that which is *contrary to nature* (παρὰ φύσιν), and it was then that he fell from his glory.[63]

Restoration of the pristine state, however, cannot be achieved without divine intervention. Jesus, in his body immune from sin, has restored the sinless original nature of Adam and opened the way to salvation — namely, to the restoration of counter-nature faculties to their natural state:[64]

> Our lord, however, on account of his great love, took compassion on the human race (γένος). *The Word became flesh* (John 1:14), that is to say, perfect man, and became in every way like us except "without sin" (χωρὶς ἁμαρτίας, Heb 4:14), in order that he might, through his *holy body* (τοῦ ἁγίου αὐτοῦ σώματος), transform that which is *contrary to nature* (παρὰ φύσιν) to the state that is *according to nature* (κατὰ φύσιν). Having taken compassion on Adam, God returned him to paradise (παράδεισος), resurrecting those who followed his steps and his commandments which he gave us, so that we might be able to conquer those who removed us from our glory, indicating to us holy worship and pure law, that he may stay in the *natural state* (ἐν τῷ φυσικῷ) in which God created him.[65]

This restoration is to be achieved by teaching the way of return to the state of original creation by means of asceticism: "The person, then, who wishes to attain this natural state (το κατὰ φύσιν) removes all his carnal desires, in order that he may be established in the state according to nature (ἐν τῷ κατὰ φύσιν)."[66]

With the initial forswearing of the world, monastic asceticism is directed toward restoring the ideal circumstances of the original creation.[67] Only the passions separate the monk from the ideal nature of Jesus.[68] Progress is achieved when the passions are dead and harmony is reestablished among the various parts of human nature.[69] The interior union of human

---

[63] Ibid., 2.1.

[64] Ibid., 2.2-3, 8.60.

[65] Ibid., 2.2-3.

[66] Ibid., 2.4, 2.11.

[67] Ibid., 17.2. On the Evagrian concept of first and second creations denoting primordial spiritual existence and corporeal formation, respectively, see J. E. Bamberger, *Evagrius Ponticus, The Praktikos and Chapters on Prayer* (Kalamazoo, 1981), p. lxxvii.

[68] *Asceticon*, 21.17.

[69] Ibid., 13.3, 17.2, 23.11.

nature by a long process of overcoming the internal divisions of counter-nature in the state of sin becomes, therefore, the condition and expression of the restored union with God. Following Pauline terminology, Abba Isaiah regards this transformed human nature as the "new man" (ἄνθρωπος καινός).[70] Jesus, in fact, manifests the new man in his own body.[71] Achieving full conformation with the nature of Jesus, including his body, is the final goal of ascetic perfection.[72] "If a man does not struggle until death to render his body like that which the beloved Jesus took when he came, he will not meet him with joy and will not be delivered from bitter slavery."[73]

We can readily note the common notion in the concept of the paradisiacal state of human nature as nature par excellence, whereas the original sin in fact created a hereditary fallen state of nature. This state is commonly regarded not so much as human nature but rather as a counter-nature, or a state contrary to nature. We can further notice the similarity regarding the natural positive passions and their transformation into negative ones through the single act of sin. This is the sole constitutive element distinguishing Adam's and Christ's human nature from the fallen or counter-nature of humanity. Consequently the whole of the human being is characterized as sinful. A further attribute of Christ's body stressed by both Abba Isaiah and Julian is its holiness (this is shared also by Cyril and Severus). And Abba Isaiah further specifies that Jesus, in fact, manifests the "new man" in his body.[74] According to him, it is the goal of the monk to struggle until death to render his body identical to that of the incarnate Christ.[75]

What is notably missing from Abba Isaiah's protology is the element of the incorruptibility of Adam's and Christ's bodies, whereas he elaborates on the realistically existential possibility of restoring the natural paradisiacal psycho-physic state of human nature through monastic *paideia*. Julian could have worked out the Severan elements elaborated on and sharpened by him, adapting them to key elements of Abba Isaiah's protology. This may be another indication of the radical potential of Abba Isaiah's teachings.

Severus' early protological notions may have stemmed, then, from Abba Isaiah's protology. But it seems that even if there had been such an early influence of Abba Isaiah's protology on the early Severus, the latter later suppressed it, adapting himself to Cyril and the exigencies of his own

[70] Ibid., 8.55.
[71] Ibid., 7.5.
[72] Ibid., 2.11, 19.3.
[73] Ibid., 26.8.
[74] Ibid., 7.30.
[75] Ibid., 26.8.

anti-Julianist polemics. It appears that at least in the concept of nature and original sin Severus' concept is more philosophical in nature and different from that of Julian, which is of a more religious and moral character and closer to that of Abba Isaiah.

In conclusion, the two foundational pillars of Julian's theological system, incorruptibility and protology, were plausibly founded on a radical interpretation of the teachings of the two great figures of the miaphysite phase of the monastic tradition of Gaza, Severus and Abba Isaiah. In the time of Severus, this monastic center gave birth not only to miaphysite historical orthodoxy but also to its main heterodox rival, the Julianist movement and its offshoots.

University of Haifa
Mount Carmel
Haifa 31905
Israel

Aryeh Kofsky

Summary

The article suggests that in his early militant zeal and sharpened miaphysite theology, Severus of Antioch also prepared the ground for Julian of Halicarnassus' doctrine of incorruptibility. Moreover, the two foundational pillars of Julian's theological system, incorruptibility and protology, were plausibly founded on a radical interpretation of the teachings of the two great figures of the miaphysite phase of the monastic tradition of Gaza, Severus and Abba Isaiah. In the time of Severus, this monastic center gave birth not only to miaphysite historical orthodoxy but also inspired the most effective and lasting form of radical miaphysitism that sprang up in his time.

Robert F. Taft, S.J., F.B.A.

From Polemicists to Promoters: The Jesuits and the Liturgical Traditions of the Christian East[1]

In the course of their long and often turbulent history there is little of religious interest that the Jesuits did not put their minds to, and eastern

---

[1] Abbreviations:

ARSI = *Acta Romana Societatis Iesu* (Rome: Curia Praepositi Generalis S.I.).

BHG, BHG supplement = F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica Graeca* (SH 8a, 3rd ed. Brussels 1957); BHGA = id., *Auctarium* BHG (SH 47, Brussels: SB 1969); BHGNA = id., *Novum auctarium* BHG (SH 65, Brussels: SB 1984).

DHCJ 1-4 = *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, ed. Charles E. O'Neill, S.J. and Joaquín M. Domínguez, S.J., 4 vols. (Rome: IHSI/Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2001).

EA 1-3 = S. Uhlig et alii (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 3 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003, 2005, 2007).

IHSI = Institutum Historicum Societatis Iesu, Rome.

K9 = G. Nedungatt, S.J. (ed.), *The Synod of Diamper Revisited* (Kanonika 9, Rome: PIO 2001).

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Rome: IHSI).

NCE2 1-15 = *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 15 vols. (Washington, DC: The Catholic University of America 2002).

PIO = Pontificio Istituto Orientale (Pontifical Oriental Institute, Rome).

SB = Société des Bollandistes (Brussels).

SH = Subsidia hagiographica (Brussels: SB 1886-).

SOC = *Studi sull'Oriente cristiano* (Rome).

Sommervogel 1-11 = C. Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11 vols. (2nd ed. Brussels: Oscar Schepens/Paris: Alphonse Picard 1830-1932).

* * *

The author is greatly indebted to his former student and friend of many years, Ugo Zanetti, O.S.B., monk of Chevetogne and former Bollandist, who read a first draft of this paper and sent a detailed critique with corrections, suggestions, and further bibliography that have greatly improved that initial draft. Thanks are also due to my PIO confrère and colleague, Vincenzo Poggi, S.J., for his meticulous proofreading and for suggesting numerous additions to this ancedotal history from his vast knowledge of Jesuit printed and archival sources; and to my former Graduate Assistant Sr. Dr. Vassa Larin, now of the University of Vienna, who proofed an earlier draft of this study, ferreting out and correcting typographical errors missed by the author's aging eyes. This paper resumes material from some of my earlier writings: "The Problem of 'Uniatism' and the 'Healing of Memories': Anamnesis, not Amnesia," *Logos* 41-42 (2000-2001) 155-196; revised version in M.M. Morozowich (ed.), *Saints – Sanctity – Liturgy. For Robert Francis Taft, S.J. at Seventy, January 9, 2002. Symposium Papers and Memorabilia* (Fairfax, VA: Eastern Christian Publications 2006) 201-242; "Liturgia oriental," DHCJ

liturgy is no exception. In the following reflections I shall construe "liturgy" in the narrow sense as the actual liturgical traditions of the Christian East, excluding more general topics like the theology of the Eastern Fathers, ecumenism, and Eastern Christian cultural history in general, which, unless directly dealing with the liturgy, would take us too far afield.[2]

I. THE EARLY SOCIETY OF JESUS (1540-1773)

Jesuit involvement with Eastern Christian liturgies in the period referred to in Jesuit historiography as "the early Society," from the canonical approval of the nascent Society of Jesus in 1540 until its Bourbon-orchestrated papal suppression in 1773, can be divided into two categories: the largely (if not always) beneficial writings of Jesuit scholars, and the often mindlessly destructive activities of Jesuit missionaries in traditional lands of the Christian East.

1. *Early Missions in the Far East*

The 16/17th c. Jesuit missions in the Far East are justly famed for the cultural openness of four Italian Jesuit contemporaries, Matteo Ricci[3] (1552-1610) and Michele Ruggieri[4] (1543-1607) in China, Roberto de Nobili (1577-1656) among the Tamils of Madurai in Southeast India,[5] Alessandro Valignano (1539-1606) in India and Japan,[6] renowned for their sensitivity to the cultures of the peoples among whom they worked. But not all early Jesuit missionaries were unchauvinistic Italians, open to and respectful of other cultures, and their efforts at inculturation were more than offset by the baneful influence of contemporary Jesuit missionaries, especially the Portuguese, on the age-old liturgical heritage of Malabar and Ethiopia.[7]

3:2880-2882; "Perceptions and Realities in Orthodox-Catholic Relations Today: Reflections on the Past, Prospects for the Future." Opening Session Keynote Address at the Conference "Orthodox Constructions of the West" — First Solon and Marianna Paterson Triennial Conference for the Historical and Theological Examination of the Orthodox/Catholic Dialogue, Fordham University, Bronx, NY, June 28-30, 2010, in press in the congress Acta.

[2] On the topic of the Society of Jesus and the eastern rites, see V. Poggi, "Rito oriental en la CJ," DHCJ 3:2282-85.

[3] DHCJ 4:3351-53.

[4] DHCJ 4:3433-34.

[5] DHCJ 2:1059-61; NCE2 10:407-8.

[6] DHCJ 2:1059-61.

[7] The comedy of errors of Portuguese Jesuit missionary activity in East has been detailed in Ernst-Christoph Suttner, "Jesuiten — Helfer und Ärgernis für die Kirchen des Ostens," *Der christliche Osten* 49 no. 2 (1994) 80-95; id., "Die Jesuiten und der christliche Osten," *Stimmen der Zeit* 209 (July 1991) 461-476. See also Taft, "The Problem of 'Uniatism'." It is perhaps

In Malabar on the Fishery Coast of southwest India under the Portuguese "Padroâdo," the Latin invaders co-opted in 1599 the hierarchical structure of the native apostolic "Church of the Thomas Christians," and Catalan Jesuit Francisco Ros (Roz, Roiz 1557-1584)[8] was imposed as the first Latin prelate of the "Syrians" that same year. Portuguese archbishops of Angamali-Cranganore, all Jesuits, governed thereafter the once independent Syro-Malabar Church that had flourished in those parts for a millennium before anyone had ever heard of the Society of Jesus.

Ros took part in the infamous (and according to Pallath, invalid[9]) 1599 Synod of Diamper, convoked by the Latin Archbishop of Goa Mendez despite the fact that he had no jurisdiction whatever over the Thomas Christians. The Thomas Christian delegates at this farce were forced to sign the Synod's latinizing decisions, which were then forcibly enacted, outlawing ancient indigenous Christian customs and drastically latinizing the ancient East-Syrian rite, thereby destroying this captive Church's unique identity. The consequences of this western cultural imperialism lasted right until the Rome-imposed liturgical restoration of the 20th c.[10] Though Ros had protested the way in which Diamper was rigged, as bishop of the Malabar Thomas Christians he followed Diamper in latinizing their liturgical usages, a cultural autodafé in which many ancient manuscripts were destroyed, thereby contributing to the permanent loss of his flock's ancient heritage.[11]

---

worth noting that the word "mission," which tends to give the Orthodox apoplexy when used for Catholic activity in their lands, does not mean that Catholics consider them unevangelized pagans instead of members of ancient Apostolic Churches. In Catholic, and especially Jesuit parlance, the terms "Missio, Mission," just mean what one is "missioned" or "sent" to do as one's task or "obedience" one is assigned or "sent to" by one's ecclesiastical superiors. English uses the same Latin "missio" root for another word with the same sense: a "missive" is a written message that is "sent."

[8] DHCJ 4:3410; Sommervogel 7:263.

[9] See P. Pallath, "The Synod of Diamper: Valid or Invalid?." K9:199-226.

[10] In which the present author was a major protagonist as a member, since its inception in 1982, of the Commission for the Syro-Malabar Liturgy of the Vatican Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus. The official Roman documents of this reform, some of which I authored, have been published anonymously, and without any authorization I am aware of, in India in the Syro-Malabar journal *Christian Orient*, as well as in the anthology *Roman Documents on the Syro-Malabar Liturgy* (up-dated and enlarged edition, Oriental Institute of Religious Studies India No. 213, Vadavathoor, Kottayam: Department of Publications of Paurastya Vidyapitham 1999).

[11] For a recent account of Diamper and its disastrous aftermath, see the excellent papers of the 1999 PIO symposium on Diamper in K9, esp. V. Poggi, S.J., "Gesuiti e Diamper," K9:105-133; J. Kollaparambil, "The Impact of the Synod of Diamper on the Ecclesial Identity of the Thomas Christians," K9:147-172; J. Vellian, "The Synod of Diamper and the Liturgy of the Syro-Malabar Church," K9:173-198. Cf. also NCE 4:728-29; P.J. Thalliath, *The Synod of Diamper* (OCA 152, Rome: PIO 1958); J. Perumthottam, "Synod of Diamper and the Subsequent Events Which Led to the Coonan Cross Oath of 1653," *Christian Orient* 19 (1998) 185-192;

The chauvinistic Jesuits allowed only their own members to work in Malabar, with predictable results. On January 3, 1653, the exasperated Syro-Malabar Christian faithful revolted. Gathering at the cross before the Church at Mattancherry, they took a solemn oath no longer to recognize the Jesuit archbishop at Cranganore, and to drive out the Jesuits. This has gone down in history as "The Coonan Cross Oath." Native Syro-Malabar Catholics even today will take one with pride to visit this cross, shrine of their heroic uprising against the malfeasance of their Jesuit ecclesiastical oppressors.

Amid this travesty, however, there was one Jesuit voice of sanity, that of Italian Jesuit Alberto Laerzio (Laercio, Laertio, 1557-1630), missionary and later Vice-Provincial and Provincial in Malabar, who in 1600 wrote in his *Relatione delli christiani di S. Tomaso* to his superiors in Rome, that the (Latin) bishop of the Syro-Malabarians should be able to celebrate the eucharist and other pontifical liturgical services in their rite, and in Syriac, and the Jesuits among them should be able to do the same, if they are to have any authority among the faithful.[12]

2. *The Jesuits in Ethiopia*

The Jesuit Mission in Ethiopia, the Society of Jesus' first encounter with the Christian East in the time of its founder St. Ignatius of Loyola, was an even greater fiasco.[13] The tale is narrated under the title "Prester John's Business" in Jesuit James Brodrick's delightful classic on the newly founded (1540) Jesuit order's early trials and triumphs in its crucial formative years from 1556-1579.[14] What neither Brodrick nor St. Ignatius could have known, since both shared the closed and exclusivist Catholic ecclesiology current before Vatican II,[15] is how amusing the whole story would be to someone with a different view of things, one not based on Latin ecclesiological exclusivity and Roman pretensions.

Cyril Korolevsky, *Living Languages in Catholic Worship* (Westminster, MD: Newman Press 1957) part III, chap. 1.

[12] Doc. XXXII in G. Beltrami, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione* (Orientalia Christiana vol. 29, no. 83, Rome 1933) 261-62 §6; cited by Poggi, "Gesuiti e Diamper," 132.

[13] The most recent account is Leonardo Cohen, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)* (Aethiopische Forschungen 70, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009).

[14] *The Progress of the Jesuits (1556-79)* (Chicago: Loyola University Press 1986, originally published London: Longmans, Green and Co. 1940). See chap. VIII: "Prester John's Business." For a book-length account of the Jesuit Ethiopian mission, see Philip Caraman, *Lost Empire. The Story of the Jesuits in Ethiopia 1555-1634* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press 1985). See also Korolevsky, *Living Languages in Catholic Worship*, part III, chap. 2.

[15] On which see Suttner in the articles cited in note 7 above; also Poggi, "Gesuiti e Diamper," 105-7.

As the story goes, back in the days when gentlemen from the Iberian Peninsula spent their time discovering and colonizing the rest of the world, a Portuguese adventurer named Peres de Covilham came into contact with what he thought was the mythical priest-king "Prester John" in the person of the Negus of Abyssinia. That legendary African potentate, who had not the slightest interest in contacting anybody, promptly interned de Covilham for life, though he had the courtesy to provide him a wife with whom to while away his captivity. Vasco da Gama was looking for that same Prester John chap in 1497 when he took a wrong turn and discovered India instead, which, as we have seen, the Portuguese also promptly colonized.

But eventually, contact with the Negus was made again, and after a certain amount of skirmishing and feinting, relations were established and the Ethiopians, adherents of a pre-Chalcedonian Oriental Orthodox Church, even hinted at possible ecclesiastical union, which despite its faults the Catholic Church, unlike a more introverted, self-satisfied Christian East, had never lost interest in. That is how the Jesuits got into the act. On December 22, 1553, the prominent early Spanish Jesuit Juan Alfonso de Polanco (1517-1576),[16] first Secretary of the Society of Jesus under Jesuit founder St. Ignatius of Loyola (1491-1556), wrote that King John III of Portugal "has this month urgently requested our Father Ignatius to nominate twelve of the Society, including a patriarch, for the lands of Prester John..."[17] After much consultation and searching about, not so much for the right man as for anyone who could be freed up for the job in those busy days — and King John III had insisted the patriarch be a Jesuit[18] — a patriarch was chosen for hapless Ethiopia by Ignatius of Loyola, a mere presbyter of the Roman Church. On January 24, 1554, Pope Julius III (1550-1555) confirmed the nomination of Father João Nunes Barreto, S.J. (1519/21-1562), a Portuguese nobleman, as first Catholic patriarch of Ethiopia.[19]

From today's perspective, the absurdity of the undertaking is simply breathtaking, as if President Bush senior, George H.W., had asked the US Jesuits to name one of their members to head the ancient Iraqi-based Assyrian "Church of the East" once things got cleaned up after the First Gulf War. Of course such a judgment is inevitably anachronistic. One does not need to know much about the early history of the Society of Jesus to realize that in those days a nuanced ecumenical communion ecclesiology was not a specialty of Catholics, nor of Jesuits, nor of anyone else for that matter, nor can one legitimately expect it to have been.

---

[16] DHCJ 4:3168-69.

[17] Translated in Brodrick, *Progress* 245, from MHSI, *Monumenta Ignatiana*, series prima, 6:74.

[18] Brodrick, *Progress* 240.

[19] On Barreto see DHCJ 3:2936-37.

But the story doesn't end there. Fortified with remarkably liberal instructions favoring openness to local customs and prudent inculturation from his presbyter-superior St. Ignatius,[20] the fledgling patriarch and his coadjutor bishop with right of succession, the Spanish Jesuit Andrés de Oviedo (1518-1577),[21] set sail for Ethiopia. Patriarch Barreto died at Goa in 1561, but de Oviedo, who succeeded him on the patriarchal throne, eventually reached Ethiopia, where Jesuits continued to labor heroically for three-quarters of a century until, predictably, they got themselves kicked out.

The trouble began under the Negus Susneyios, who had already embraced Catholicism privately. At his behest, the Holy See named Afonso Mendes (Mendez, 1579-1656) as the third Portuguese Jesuit to be Catholic Patriarch of Ethiopia.[22] Mendes arrived in Ethiopia in 1625, the following year the union of the Ethiopian Church with Rome was proclaimed, and the Jesuits proceeded to make the same kind of mistakes their contemporary confrères were busy making in Malabar. The Gregorian Calendar and Latin fasts and abstinences were imposed by force of arms. Mendes even wanted to impose the Roman liturgy translated into Ge'ez and, doubting the validity of Ethiopian liturgical rites, conceived the harebrained scheme of conditionally re-baptizing everyone, re-ordaining the clergy, and re-consecrating the churches...[23] Inevitably, the people revolted, Susneyos abdicated his throne, the latinizing zealot Mendes left for India, the Jesuits were expelled in 1636, and Ethiopia was closed to the Catholic Church for two hundred years.

3. *Literary Efforts on the Early Jesuit Missions*

In his Indian exile Mendes kept himself busy composing a Latin treatise, *Lux Fidei* (1691), refuting in twelve books the "errors" of the Oriental Churches.[24] To be fair, one must admit that in those times there was much in Ethiopian Christian usage to perplex even the most objective and sympathetic observer, and Mendes had neither the education nor the temperament for his task. Some of his fellow Jesuits on the Ethiopian mission like the Spaniard Pedro Páez (1564-1622) took a broader view of things, and his work in Ethiopia has been favorably compared to that of the legendary

---

[20] Brodrick, *Progress* 250-51; Caraman, *Lost Empire* 11. This, despite St. Ignatius' totally undeserved reputation for coldness and rigidity.

[21] DHCJ 1:352-53.

[22] DHCJ 3:2617-18.

[23] L. Cohen, "Mendes, Afonso," EA 3:920-21.

[24] *Ibid.* and Sommervogel 5:884-87, here 886 §15; Cohen, *Missionary Strategies*, chapters 3.4, 4.6, 8.1 and *passim*.

Matteo Ricci, S.J., in China.[25] So not everything the Jesuits did in the fabled Abyssinia of "Prester John" is to be deplored.

Other Jesuit literary efforts in Ethiopia were less sanguine.[26] The Portuguese Jesuit António Fernandes (1570-1642) wrote several polemical treatises, including one against Ethiopian fasting customs.[27] And Fernandes and his Jesuit confrère Louis Caldeira (1585-1640) worked to bring the Ethiopian cycle of movable feasts into conformity with Roman usage.[28] But not all Jesuit literary efforts in Ethiopia were polemical. The Jesuits issued a revised and corrected edition of the Ethiopian treatise *Haymanotä Abäw — The Faith of the Fathers,* a work translated from the Copto-Arabic treatise *The Confession of the Fathers.* Furthermore, the catechetical efforts of the Jesuits in Ethiopia gave the native culture a perhaps unintended boost by employing the vernacular Amharic instead of the literary and liturgical language Ge'ez, thereby inducing the Ethiopian Orthodox to compose competing catechetical treatises in the vernacular. So it was thanks to the Jesuits that Amharic became a literary language from the 16th c. on.[29]

Positive, too, was the literary work in India of the Italian Jesuit Giovanni Maria Campori (?-1621), who translated the Assyro-Chaldean office of the Syro-Malabar Church from Syriac into Latin.[30] Meanwhile, among the Maronites in the Lebanon, the indefatigable Egyptian Jewish convert Giambattista Eliano, S.J. (1530-1589), born in Alexandria, baptized as a student in Venice in 1551, and later professor of Hebrew and Arabic at the Roman College, was hard at work.[31] He has been accused of committing "a true autodafé" of suspect books in the library of the Maronite Patriarchate during his first pontifical mission to the Maronites in 1588-1589,[32] but that charge must now be re-evaluated on the basis of more recently published sources.[33]

4. *The French Jesuit Mission in Ottoman Constantinople*

From the very beginning of their canonical establishment as a religious order in 1540, far-flung Jesuits on mission to the four corners of the earth

---

[25] DHCJ 3:2946; Sommervogel 6:82-84.

[26] Cohen, *Missionary Strategies,* chap. 5.

[27] DHCJ 2:1396; Sommervogel 3:646-48, see 647 §6.

[28] Sommervogel 2:537 §3.

[29] D. Nosnitsin, "Amharic Literature," EA 1:238-40, here 2346, where "the Portuguese" referred to are, of course, the Jesuits. I owe this information and reference to U. Zanetti.

[30] Sommervogel 2:601-2.

[31] Sommervogel 3:79-81.

[32] J. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris: Éditions du Seuil 1962) 211.

[33] Sami Kuri, S.J. (ed.), *Monumenta Proximi-Orientis,* I. *Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie (1523-1583),* (MHSI 136 - *Monumenta Missionum* 51, Rome: IHSI 1989).

have used letter-writing as a means of sharing knowledge and maintaining fraternal solidarity with their superiors and brethren at home in the centuries before the availability of today's means of communication. According to one such letter from the early French Jesuit mission in Constantinople under the Ottomans, relations with the Orthodox seem to have been more than cordial, and one keen Jesuit observer of Orthodox customs provides one of the earliest western descriptions of a Greek-Orthodox eucharistic concelebration. This hitherto ignored witness[34] to a pontifical concelebration in the Patriarchate of Constantinople is found in the annual letters of Father François de Canillac, S.J., addressed to his confrères in France, concerning the activities of the Jesuits in Constantinople. Here is what he writes in his letter of 1612:

1. Le premier jour de l'an, nous celebrasmes nostre feste avec bonne et belle assemblée... Bientost aprez, allant visiter le patriarche grec, nommé Neofite, nous fusmes invitez par luy mesme à la feste de l'Epiphanie, qu'ils festent avec grand appareil, soubs le nom et memoire du Baptesme de Nostre Seigneur. **2.** Le jour venu, nous y allames tous ... et y trouvasmes le patriarche d'Alexandrie, venu de nouveau en cette ville. Les deux patriarches concelebrerent pontificalment avec quelques autres metropolitains, prestres et diacres. **3.** Celuy d'Alexandrie portoit une coronne d'or, enrichie de perles et pierres precieuses, celuy de Constantinople avoit son capuchon noir de S. Basile en teste, la coronne estant engagée, il y a plusieures années. **4.** Quand on vint à la consecration, celui d'icy profera tout haut la formule des paroles qui servent pour consacrer le corps, et celuy d'Alexandrie celles qui servent pour la consecration du precieux sang de Nostre Seigneur. **5.** (L'un et l'autre avec tous ces concelebrans disants à voix bas les mesmes paroles, avec tout le reste de la messe, comme font les nouveaux prestres latins, le jour de leur ordination).[35]

1. The first day of the year we celebrated our feast with a nice large congregation... Soon after, going to visit the Greek patriarch, named Neophite, we were invited by himself to the feast of the Epiphany, which they celebrate with great solemnity under the name and in memory of the Baptism of Our Lord. **2.** When the day arrived, all three of us went there ... and there we found the Patriarch of Alexandria, who had come again to this city. The two patriarchs concelebrated pontifically with some other metropolitans, priests, and deacons. **3.** The one of Alexandria wore a crown of gold enriched with pearls and precious stones, the one of Constantinople had his black cowl of St. Basil on his head, the crown having been pawned several years ago. **4.** When it came time for the consecration, the one from here proclaimed aloud the formula of the words that serve to consecrate the Body, the one from Alexandria those that serve for the consecration of the Precious Blood of Our Lord. **5.** (The one and the other with all those concelebrating said in a low voice the same words, with all the rest of the Mass, like the new Latin priests do the day of their ordination).

[34] An exception is my recent study cited in note 36 below.

[35] *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le*

Previous to my own use of it in a recent study,[36] this early 17th c. account had to my knowledge never before been cited as a witness to Greek-Orthodox concelebration. It is interesting for more than one reason. Not only it is one of the earliest western witnesses to verbal co-consecratory concelebration of the anaphora in Orthodox usage;[37] it witnesses to a patriarchal concelebration in Constantinople with the participation of two patriarchs together with other metropolitans, priests, and deacons (**1**); and it gives precise details as to the part played by the patriarchs and their concelebrants in praying together the anaphora (**4-5**).

5. *Jesuits and the Origins of "Uniatism"*

Shortly thereafter, at the birth of what is considered "the era of classical Uniatism," the Ruthenian Orthodox in the Polish-Lithuanian Commonwealth entered into communion with Rome with the proviso that their rites and usages be preserved intact.[38] Such assurances — or what were

Levant au XVIIIe siècle publiées par le P. Auguste Carayon de la même Compagnie: Deuxième partie (1612, 1616): Lettres annuelles de Constantinople (année 1612), adressées aux pères et frères de l'Assistance de France, par le R.P. François de Cannilac, de la Compagnie de Jésus. (Poitiers: Henri Oudin, Libraire – Paris: Ch. Douniol, Libraire 1864) 61. I have numbered the text to facilitate reference. I am indebted to my colleague, V. Poggi, S.J., for bringing this source to my attention.

[36] R.F. Taft, "Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology East and West," Part II: OCP 77 (2011) 46-49.

[37] The earliest hitherto known western witness that H. Brakmann, "«Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Εὐχήν». Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet byzantinischer Konzelebranten," OCP 42 (1976) 319-367, here 346, indicates is Petrus Arcudius, *De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione* (Paris 1610). For other possible early western witnesses, see Brakmann 344-57. The much earlier witness of Leo Tuscan (1173/4) is not a western witness, but a western edition of a 10th c. Byzantine witness: see A. Jacob, "La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan," OCP 35 (1969) 249-256.

[38] For an objective account of these events and their aftermath, more often treated with polemical subjectivity bordering on hysteria, the latest study is Borys A. Gudziak, *Crisis and Reform The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest* (Harvard Series in Ukrainian, Cambridge, MA: Harvard Ukrainian Research Institute 1998). See also the excellent study of Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté, 1517-1648* (Collection historique de l'Institut d'études slaves, Paris: Institut d'études slaves 1974). For briefer objective accounts of the situation, see Sophia Senyk, "Vicissitudes de l'Union de Brest au XVIIe siècle," *Irénikon* 65 (1992) 462-487; eadem, "The Background of the Union of Brest," *Analecta OSBM* 21 (1996) 103-144; Silverio Saulle, "L'Unione di Brest. Genesi e sviluppi storici," SOC 2/1 (1998) 137-164, 2/2 (1998) 137-167. An excellent general work on the topic is E.Chr. Suttner, *Church Unity. Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives* (Rome: Centre for Indian and Inter-religious Studies/Bangalore, India: Dhamaram Publications 1991). For a sociological analysis of the phe-

perceived as such[39] — have often been repeated, and just as often systematically violated. The conclusion Orthodox and Eastern Catholics alike draw from this is ineluctable: the Catholic Church is not true to its word. One need look no further than the United States for proof,[40] though there, at least, the Society of Jesus has had relatively clean hands.[41]

But I think the problem is more one of understanding than ill will. The whole question of preserving a "rite" in its integrity, and just what that means, has always perplexed the Latins, who see themselves as the measure of everything Catholic.[42] Did the Jesuits share in this treachery? In this regard it is difficult not to accuse of duplicity at least one major Jesuit figure, the Mantuan Antonio Possevino (1533-1611),[43] renowned for his legendary encounter with Tsar Ivan IV, "the Terrible," while on a papal mission to Russia in 1581.[44] Initially, at least, Possevino considered the retention of the Byzantine-Slavonic rite by the Ruthenians as merely a temporary expedient. In a letter from Krakow dated September 11, 1583, Possevino wrote that nothing could be accomplished among the Ruthenians unless their rite were left alone, but this was a concession to be tolerated "until that synagogue be honorably buried (Insino che quella sinagoga si seppelisse con honore)."[45] The arrogant condescension and cynical opportunism of this

---

nomenon, see J. Macha, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations* (OCA 198, Rome: PIO 1974).

[39] According to Jobert, *De Luther à Mohila* 343, "The Union of Brest is not the work of Polish or Roman policies. The Ruthenian bishops, irritated by the reforms of [Constantinopolitan patriarch] Jeremias II, requested it, the Polish court decided, not without hesitation, to risk it, and Rome received the Ruthenians into union without making any precise commitments in their regard." For an Orthodox account in the same sense, see J.-C. Roberti, *Les Uniates* (Bref 44, Paris: Cerf/Fides 1992) 75.

[40] See G.P. Fogarty, S.J., "The American Hierarchy and Oriental Rite Catholics, 1890-1907," *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 85 (1974) 17-28.

[41] The main accusation that could be brought against American Jesuits is their systematic non-observance of the clear and explicit canonical regulations concerning the fact that eastern-rite candidates to the Society of Jesus are to preserve their Eastern Christian heritage whether they want to or not, and be properly trained in it.

[42] On this the classic study remains Cyril Korolevsky, *L'Uniatisme* (Irénikon-Collection 5-6, Amay-sur-Meuse: Prieuré d'Amay 1927) = id., *Uniatism. Definition, Causes, Effects, Scope, Dangers, Remedies.* Translated by Serge Keleher (Fairfax, VA: Eastern Christian Publications 2001).

[43] DHCJ 4:3201-03; Sommervogel 6:1061-93.

[44] On which, see S. Polčin, S.J., *Une tentative d'Union au XVIe siècle. La mission religieuse du P. Antoine Possevin en Muscovie, (1581-1582)* (OCA 150, Rome: PIO 1957); also note 50 below.

[45] Cited in Cyrille Karalevskij (sic), "Le clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave," extrait de la *Revue apologétique* (1923) 25 note 3 = *Revue apologétique,* 18e année – tome 35 (oct.-mars 1922-23) 276 note 3. The French stormy petrel and scourge of "Uniatism," Jean-François-Joseph Charon, a.k.a. Cyril Korolevskij, born in Caen December

statement, to say nothing of its latent anti-Semitism, is unworthy of any Christian, never mind a Catholic priest. To be fair to Possevino, towards the end of his life the prolific apologist saw things more objectively, and in his voluminous *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute animarum omnium procuranda* (Rome 1593), a sort of encyclopedic vademecum for missionaries,[46] he insisted that latinized Orientals not be sent to work among the Greeks and Ruthenians.[47]

So Possevino was no ecumenist,[48] and on his mission to Russia he never entered a Russian Orthodox church nor referred to the Russian Church's supreme pastors as "bishops." But on that mission he was accompanied by four other Jesuits, not all of whom were cut from the same cloth. At least one of them, Giovanni Paolo Campano (Compani, Campana, 1540-1593)[49] wrote in the *"Litterae annuales,"* the Jesuits' traditional way of communicating with superiors back home in those pre-internet days, a report so magnanimous and open to the Russian Orthodox that they themselves proposed to translate it from Latin into Russian.[50]

And another Jesuit on the eastern missions, Louis Granger (le Grangier, 1575-1615) from Dijon, a bona-fide ecumenist *ante vocabulum*, wrote from Constantinople to Claudio Aquaviva (1543-1615), fifth Jesuit General (1567-1615),[51] suggesting that the Jesuits operating there should adopt the dress and lifestyle of Orthodox hieromonks, and asked whether they could celebrate in "the Greek rite (Ritus Graecus)" for the good of souls. Aquaviva had Robert Bellarmine, premier Roman Jesuit theologian of the day, reply — in the negative, of course: in those days it was considered inconceivable

16, 1878, and died in Rome April 19, 1959, took a while to decide what his name was to be, changing it from Charon, to Karalevskij, before settling on Korolevskij/Korolevsky. On K. see Eugène Tisserant, "Father Cyril Korolevsky. A Biographical Note," in Cyril Korolevsky, *Metropolitan Andrew (1865-1944)*, translated and revised by Serge Keleher (L'viv: Stauropegion 1993) 17-36; G.M. Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata e la Rivista "Roma e l'Oriente". Cattolicesimo e ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923), con appendici e documenti inediti*, 2 vols. (Vatican: Libreria Editrice Vaticana 1990) II, 32-54, 283-296, and the further references there, 33-35 note 71; and now esp. the massive Cyrille Korolevskij, *Kniga bytija moego (Le livre de ma vie. Mémoires autobiographiques)*, Texte établi, édité et annoté par Giuseppe M. Croce (Collectanea Archivi Vaticani 45, Vatican: Archives Secrètes Vaticanes 2007); and V. Poggi's detailed review of the same in OCP 74 (2008) 503-518.

[46] Sommervogel 6:1076-78 §24.

[47] Karalevskij, "Le clergé occidental," extrait 25-26.

[48] See Possevino on Diamper: Poggi, "Gesuiti e Diamper," 125-26.

[49] On Campano, see DHCJ 1:615-16.

[50] V. Poggi, "Ioann-Pavel Kampana i Ivan Groznyj," in *L'eredità romano-costantinopolitana nella Russia medioevale: idea del potere e pratica politica* (Moscow 1995) 272-287.

[51] On Granger, see DHCJ 2:1804-1805; on Aquaviva, DHCJ 2:1614-1621

for a Roman-rite priest to celebrate in or pass to another rite.[52] Granger, not to be dissuaded, wrote again on March 2, 1615, this time from Moqui in Mingrelia (Georgia), asking to be allowed to concelebrate the eucharist occasionally with the local Orthodox bishops to show the Catholics' esteem for them and their rite![53] Aquaviva had died in the meantime, so the Jesuit Vicar General, Austrian Ferdinand Alber (1548-1617),[54] responded — in the negative, of course. But Granger's Roman superiors were so impressed by the openness and audacity of his proposals that they sent his letter from Moqui on to his confrères in France, who promptly published it[55] — which, surely, no one in Rome would have dared to do.[56]

6. *In the Jesuit Roman Houses*

In Rome and the Jesuit Roman houses, where the communities of the pre-suppression Society of Jesus had the lion's share of the era's Jesuit scholars, we see a more positive picture. The Spanish Jesuit Gabriel Vázquez (Vásquez) (1549-1604), writing in his *Disputatio* 218 on the question of eucharistic concelebration, was surely one of the first Latin theologians of the time to argue without polemics from his experience of a Byzantine concelebration observed on a visit to Rome in 1586-1591:

... in Ecclesia Graeca haec in universum consuetudo servatur, numquam hactenus reprobata, ut episcopus sine sacerdote et diacono numquam celebret, sicut Romae me vidisse memini: ea, nimirum de causa, sicut ab eis audivi, ut sacerdos simul cum episcopo verba consecrationis proferat.[57]

... in the Greek Church this custom, never yet reproved, is everywhere observed, that a bishop never celebrates without a priest and deacon, as I remember having seen in Rome: this is doubtless the reason, as I heard from them, why the priest says the words of consecration together with the bishop.

---

[52] See V. Poggi, "Rito oriental en la CJ," DHCJ 3:2892-2885. On the whole problematic, see Karalevskij, "Le clergé occidental."

[53] Cf. V. Poggi, "I gesuiti e la Georgia," *La Civiltà Cattolica* 1991/1: 246-259, here 245-252.

[54] On Alber, see DHCJ 1:36-37.

[55] *Lettres envoyées du Levant, par le Père Louys Grangier au Révérend Père Claude Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, escrites à Moqui en Mingrélie, le 2e jour de mars de ceste année 1615* (Paris: Joseph Cottereau 1616) 8° pp. 38: Sommervogel 3:1678.

[56] Cit. V. Poggi, "Bellarmino e le tre Rome," in *Da Roma alla Terza Roma. X Seminario Internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21-23 aprile 1990: Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* I (Rome 1991) 137-198, here 190-93 and 197-98 notes 13-23.

[57] G. Vázquez, *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem S. Thomae*, 4 vols. (Antwerp 1609-1615), Tomus Tertius. A Quæstione septuagesima tertia, usque ad octuagesimam tertiam: *Disputationibus de SS. Eucharistia, et Missæ Sacrificio additæ sunt disputationes quindecim de Sacramento Ordinis* (Antwerp apud Ioannem Keebergium 1614) 490; cit. Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 349. On Vázquez and his works, see

Another Spanish Jesuit, Francisco Torres (Turrianus, Torrensis, 1507/8-1584), one of the greatest Greek patristic and Byzantine scholars of his day, was the first one to edit and publish one of the most important liturgical documents of Late Antiquity, the so-called *Apostolic Constitutions* (Venice: ex officiana Jordani Zileti 1563, repr. PG 1:509-1156), a document from the environs of Antioch ca. AD 380.[58] Torres' Latin translation of the same text appeared separately later (Antwerp: ex officina Christophori Plantini 1578).[59]

In one historic Roman institution, the Greek College of St. Athanasius, the Jesuit administration (1591-1604, 1622-1769) was often enlightened by the standards of that time, if less so from a modern point of view.[60] One Jesuit Prefect of Studies, for instance, the Paduan Giuseppe Rocco Volpi (1692-1746), authored a treatise *De praestantia liturgiae latinae prae graeca (On the Preeminence of the Latin Liturgy Over the Greek)*.[61] From the title alone one can imagine how beneficial this reverend gentleman's liturgical instruction must have been to his hapless Greek-rite pupils!

This was the era when Pope Benedict XIV (1740-1758), in his constitution *Etsi pastoralis* (§II.xiii) of May 26, 1742, was thought to have expressed the doctrine of the *praestantia ritus latini* or "preeminence of the Latin rite" understood in the sense of its putative liturgical superiority vis-à-vis other rites. But contrary to popular opinion, Benedict XIV does not, in fact, use the expression "praestantia ritus latini" universally attributed to him, nor did he assert the liturgical superiority of the Roman rite. What he does affirm is the canonical preeminence of the Roman rite in Italy as the rite of the primatial see: "since it is the rite of the Holy Roman Church, mother

DHCJ 4:3912-13; Sommervogel, 8:513-519, here 516; H.H. Schwedt, "Vázquez," LTK³ 10:571-572; J. Hellin, "Vázquez," DTC 15.2:2602-2610.

58 But not from the metropolis itself, as Frans van de Paverd has demonstrated in his masterful *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome: PIO 1970) 106, 156, 164, 186ff.

59 DHCJ 4:3820-21; Sommervogel 8:113-126, here 115-16 §13; M. Metzger (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, tome 1: livres I-II (SC 320, Paris: Cerf 1985) 76.

60 On the history of the Greek College, see esp. Z. Tsirpanlis, *Τὸ Ἑλλήνικο Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ Μαθητές τοῦ (1576-1700). Συμβολὴ στὴ Μελέτη τῆς Πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ* (Analekta Vlatadon 32, Thessalonika: Patriarchal Institute of Patristic Studies 1989). Cf. also A. Fyrigos (ed.), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alumni, la direzione, l'attività* (Analecta Collegii Graecorum 1, Rome: Pontificio Collegio Greco S. Atanasio 1983); C. Korolevskij, "Les premiers temps de l'histoire du Collège Grec de Rome, 1576-1622," *Stoudion* 3-5 (1926-1929) *passim*; J. Krajcar, S.J., "The Greek College Under the Jesuits for the First Time (1591-1604)," OCP 31 (1965) 85-118; id., "The Greek College in the Years of Unrest (1604-1630)," OCP 32 (1966) 5-38.

61 Sommervogel 8:896-902, here 902 §31-E. Volpi's title seems derived from Benedict XIV's 1742 constitution *Etsi pastoralis* (see the next paragraph). But Sommervogel does not indicate the date of Volpi's work, so one cannot be sure.

and teacher of all Churches, it is above the Greek rite and prevails especially in the Italian regions[62] where the Greeks are subject to the Latin bishops (eo quod sit ritus sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum matris et magistrae, sit supra graecum ritum praevalet maxime in italibus regionibus, ubi latinis Episcopis Graeci subiecti sunt)..."[63] Here, as always, if people would read what the sources say instead of endlessly repeating clichés, misunderstandings could be avoided.

Regardless of what Benedict XIV really intended by his Roman rite *praevalet*, however, prejudicial favoring of the West was rife in the Catholicism of his day, for such was the spirit of the times, above which few, not only the Jesuits, but not even the presumably more liturgically sensitive Benedictines, managed to rise. A prime-mover of the modern Catholic Liturgical Movement, Dom Prosper Guéranger, O.S.B. (1805-1875), abbot of Solesmes, treated eastern liturgy with derision and contempt. Chapter IX of his monumental *Institutions liturgiques* is full of outrageous statements like "... one must note in the Greek liturgy a particular quality which admirably denotes the degradation of the Church that employs it. This quality ... is a crude immobilism that renders it impervious to any progress... The Greek Church has become impotent at renewal in its own core, since schism and heresy have paralyzed it at the heart."[64] In brief, the eastern rites are the liturgical "families of a degenerate Christianity."[65] All this was apparently written with a straight face in those days when ecclesiastical arrogance benefited from a healthier dose of ingenuousness than anyone would be prepared to swallow today.

A more serious Jesuit Roman undertaking was the reform of the Julian Calendar, easily the most far-reaching Jesuit-produced liturgical earth-

---

[62] The pope uses this expression because at that time the united country we know as Italy did not exist.

[63] Benedicti PP. XIV, *Bulla "Etsi pastoralis" de dogmatibus et ritibus ab Italo-Graecis tenendis atque servandis* (Rome: Typographia Polyglotta Sacrae Congregationis de Propaganda fide 1889) 8. See also Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata* I, 13-15, note 60.

[64] *Institutions liturgiques*, 2nd ed., 4 vols. (Paris/Brussels: Société générale de librairie catholique 1878) 1:226-27: "... on doit remarquer dans la Liturgie grecque un caractère particulier qui dénote admirablement la dégradation de l'Église qui l'emploie. Ce caractère ... est une immobilité brute qui la rend inaccessible à tout progrès... L'Église grecque est devenue comme impuissante à en proclamer de nouveau, dans son propre sein, du moment que le schisme et l'hérésie l'ont paralysée au cœur." The first edition of this famous work was published in 3 vols. at Paris in 1840-1852. On the broader question of shifting western views of eastern liturgy, see R.F. Taft, "'Eastern Presuppositions' and Western Liturgical Renewal," *Antiphon* 5:1 (2000) 10-22; id., "Vierzig Jahre nach *Sacrosanctum Concilium* (4. Dezember 1963): Die Liturgiereform und der christliche Osten vor, während und nach dem 2. Vatikanischen Konzil," Festvortrag zum Fünf Jahre Collegium Orientale, an der Festakademie zum St. Andreasfest 2002, *ContaCOr* 5 (2003) 140-149.

[65] *Institutions liturgiques* 1:229: "familles d'un christianisme dégénéré."

quake ever, with aftershocks still felt today.[66] This was the fruit not of oriental liturgiology but of chronology, the science of reckoning, measuring, and dividing time.[67] Though commissioned by Pope Gregory XIII (1572-1585) and promulgated by him in 1582 — hence the name "Gregorian Calendar" — the reform, prepared in 1577-1582, was largely the work of the famous Jesuit astronomer and mathematician Christoph Klau (1537/8-1612),[68] better known as "Clavius," the Latin form of his name, who also wrote a treatise, *Novi Calendarii Romani Apologiam...* (Rome 1595), explaining and defending the reform.[69]

The Julian Calendar, so-named because it was introduced by Julius Caesar in 46 BC, calculates the solar year, i.e., the time it takes for the earth to make one revolution around the sun, as comprising 365.25 days. But the true astronomical solar year is actually a fraction shorter, lasting 365.2422 days, so the Julian Calendar is like a slow clock that constantly falls behind. By the 16th c. the Julian clock was ten days late, so the Gregorian reform simply dropped ten days from the calendar by having October 4, 1582 followed the next day by October 15. In addition, the Gregorian reckoning speeded up the calendrical clock, reducing the excessive number of leap days — one every four years in the Julian calendar — by suppressing the leap year in centenary years whose first two digits are not equally divisible by four: 1700, 1800, 1900, 2100, etc. This reduced the actual Gregorian Calendar year to 365.2424 days, a tolerable margin of .003 percent error that will retard the calendar by one day only once every 3,320 years.

This simple correction worked so well that the Gregorian Calendar slowly spread even to non-Catholic and non-Christian countries, to be eventually accepted everywhere as the modern civil calendar still in use. In some Eastern Churches, however, the calendar reform caused a furor still raging today, even provoking "Old Calendar" schisms in Churches that eventually accepted the Gregorian reckoning at least for the fixed cycle — i.e., for feasts that always fall on the same date of the solar year — if not for the variable paschal cycle. Other Eastern Churches or segments thereof rejected the Gregorian Calendar out of hand, as some of them, both Orthodox and Eastern-Catholic, still do today.

---

[66] A popular summary of the issues involved in the reform can be found in Noëlle M. Denis-Boulet, *Le calendrier chrétien* (Je suis-je crois. Encyclopédie du catholique au XX[ième] siècle, dixième partie: L'Église dans sa liturgie et ses rites, Paris: Fayard 1959) chapter 10.

[67] Cf. F.K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, das Zeitrechnungswesen der Völker,* 3 vols. (Leipzig 1906-1914); V. Grumel, *La chronologie* (Traité d'études Byzantines 1, Paris 1958); W. Kubitschek, *Grundriss der antiken Zeitrechnung* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 8. Abt. Bd. 7. Munich 1928).

[68] DHCJ 1:825-26.

[69] Sommervogel 2:1212-24, here 1223 §22.

Other pre-suppression (1773) Jesuit scholars in the Roman houses of the Society of Jesus made equally unbiased scholarly contributions to eastern liturgy. The German Hessian polymath and Egyptologist Athanasius Kircher (1601-1680), professor at the Roman College from 1640, translated into Latin the Coptic Calendar for the use of Propaganda fide.[70] The Maronite Jesuit Butrus (Peter) Ambarach or Mubarak, better known to the West as Pietro Benedetti (1663-1742), the Italian rendering of his Arabic name, revised and translated into Latin an Arabic work on the origins and liturgy of the Maronites, collaborated under Pope Clement XI (1700-1721) in the redaction of the Byzantine Greek liturgical books, and helped prepare the Roman edition of the Byzantine *Menologion Graecorum* (Urbino 1727).[71] His *Antirrheticon duplex de eucharistiae sacramento* (Rome 1737, 1743, 1756) defended with blissfully innocent anachronism the orthodoxy of St. Ephrem's theology of the "form" of the eucharistic consecration — as if anyone on earth, East or West, thought in such medieval western-scholastic hylomorphic categories in St. Ephrem's day!

II. THE SUPPRESSION INTERVAL (1773-1814)

7. *Bridging the Gap to the Restored Society (1814-)*

The first Jesuit liturgical scholar of any renown was the Venetian Francesco-Antonio Zaccaria (1714-1795).[72] His monumental three-volume *Bibliotheca ritualis* (Rome 1776-1781) on the liturgical books of East and West was a liturgiological milestone for its day.[73] Before it began to appear in 1776 however, the Society of Jesus had already been suppressed in 1773.

Zaccaria's work is dated, however, whereas the Italian latinist Stefano Antonio Morcelli (1737-1821), professor of the Roman College who would survive the suppression to die a Jesuit of the restored Society (1814-),[74] produced the first lasting Jesuit contribution to the field of oriental liturgiology: the two volumes of his *Μηνολόγιον τῶν Εὐαγγελίων Ἑορταστικόν sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (Rome 1788) are yet to be superseded.[75]

The liturgical tradition of the Byzantine Orthodox Patriarchate of Con-

---

[70] *Rituale Ecclesiae Aegyptiacae sive Cophtitarum* (Rome 1647); Sommervogel 4:1046-77, here 1050-51 §10; DHCJ 3:2196-98.

[71] Sommervogel 1:1295-98; DHCJ 1:406. See G. de Jerphanion, S.J., "Observations sur le *Menologium Graecorum* et ses multiples tirages," OCP 4 (1938) 259-271.

[72] DHCJ 4:4063-64.

[73] Sommervogel 8:1381-1435, here 1413-14 §98.

[74] DHCJ 3:2741.

[75] Sommervogel 5:1290-1305; 11:1829-30; here 5:1290 §11.

stantinople had non-scriptural monastic lectionaries or anthologies for monastic reading, instruction, edification. Little is known about pre- and early-Byzantine liturgical collections anterior to the 8th c., apart from the still irreplaceable pioneering work of Albert Ehrhard on early Greek homiletic and hagiographical anthologies.[76] But this material, more important for hagiography and patristics than for liturgy, also intersects with the history of the liturgical calendar and liturgical books, insofar as some of these non-biblical lectionaries were destined for reading in the daily monastic offices.[77]

Among these anthologies were the *Synaxarion* and the *Menologion*, sometimes confused because the Byzantines were notorious for using several terms for the same thing, and the same term for several things. The *Synaxarion* is a series of brief notices, mostly hagiographical, arranged according to the Byzantine liturgical calendar of fixed memorials from September 1 to August 31.[78] Here too, as with the *Menologion*, we are faced with a product of the post-iconoclast liturgical reform:[79] in the 10th c. Emperor Constantine VII Porphyrogenitus (945-959) promoted the redaction of the *Synaxarion*, a term also employed for the calendar of fixed feasts in the *Typikon* or appended to the lectionaries. The famous *Menologion of Basil II* in codex *Vatican Gr. 1613* is actually an illuminated *Synaxarion*.[80]

The *Menologion* properly so-called contains more ample saints' lives

[76] Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3 Bde. in 4 vols. (Texte und Untersuchungen 50-52), I-III.1 (Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag 1936-1943); III.2 (Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag/Berlin: Akademie Verlag 1952).

[77] For a taxonomy of these occasionally confused liturgical books, see the seminal study of J. Noret, "Ménologes, synaxaires, ménées," AB 86 (1968) 21-24; also the respective articles in ODB with relative essential bibliography; R.F. Taft, "I libri liturgici," in G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del medioevo. 3. Le culture circonstanti*, vol. 1: *La cultura bizantina* (Rome: Salerno Editrice 2004) 229-256; E. Velkovska, "Libri liturgici bizantini," in *Scientia Liturgica. Manuale di liturgia*, ed. Anscar J. Chupungco, vol. 1: *Tempo e spazio liturgico* (Casale Monferrato: Piemme 1998) 243-258.

[78] N.P. Ševčenko, "Menologion," ODB 3:1991; Velkovska, "Libri liturgici bizantini," 248-49.

[79] See (in chronological order): S. Parenti, "Osservazioni sul testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII-XI secolo)," EL 105 (1991), 120-154; id., *L'Eucologio Slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino* (Seminario del Dipartimento di Studi Slavi dell'Europa centro-Orientale - Università di Roma "La Sapienza", Filologia Slava 2, Roma 1997); id., "Evoluzione storica della Liturgia di Costantinopoli", in *La Civiltà bizantina. Donne, uomini, cultura e società*, ed. G. Passarelli (Milano 2001) 207-221; i id., "La 'vittoria' nella Chiesa di Costantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio," .in: R.F. Taft, G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome 2001) 907-928; id. "L'Anafora e la Liturgia di san Giovanni Crisostomo: breve status quaestionis in margine ad un centenario," *Rivista liturgica* 94/4 (2007) 581-588.

[80] *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613)*, ed. by the curators of the Vatican

also arranged according to the sanctoral or fixed cycle of the church calendar. Designed for reading especially during the monastic office of *orthros* or matins, this material, first redacted in the 9th c., was revised by Symeon Metaphrastes, "the translator," at the end of the 10th c., and fixed under Byzantine Emperor Michael IV Paphlagon (1034-1041).[81]

8. *The Bollandists*

In the period bridging the old (1540-1773) and the restored Society of Jesus (1814-), the most remarkable Jesuit scholarly project relevant to eastern liturgiology was the great *Acta Sanctorum* (AASS).[82] The story begins with Flemish Jesuit Héribert Rosweyde (Rosweydus, Roswey, 1569-1629), "le père de l'œuvre bollandienne."[83] His slim ninety-two-page *Fasti Sanctorvm quorum vitae in Belgicis Bibliothecis manvscriptis...* (Antwerp 1607), a playdoyer for publishing the lives of saints "de toute époque, sexe, nation," with a concrete proposal how to accomplish it, is at the remote origins of the historic Bollandist AASS initiative[84] — whence the reason for the October 5, 2007 celebration of Bollandism at the Bibliothèque Royale de Belgique in Brussels.[85] Put into execution in Antwerp through the initiative of Belgian Jesuit Jean Bolland (Ioannes Bollandius, 1596-1665),[86] this massive, brilliantly conceived and executed enterprise, appeared in sixty-eight folio volumes from 1643 to 1940. From this project, universally hailed from its inception as an incomparable scholarly achievement for both its scope — intended to include the lives of ancient and medieval saints impartially, from every Christian tradition in every part of the world — and for the rigor

Library, 2 vols., I: Testo, II: Tavole (Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi, vol. VIII, Turin: Fratelli Bocca 1907).

81 R.F. Taft, N.P. Ševčenko, "Synaxarion," ODB 2:1341; Velkovska, "Libri liturgici bizantini," 253-54.

82 The original edition of AASS is now available online at http://acta.chadwyck.co.uk

83 D. Misonne, "Bollandistes et Bénédictins pendant quatre siècles. À propos d'un livre récent," *Révue Bénédictine* 118 (2008) 355-373, here 355-56, cf. also 362-73.

84 I owe this information to U. Zanetti. On Rosweyde and his œuvre, see DHCJ 4:3417-8; Sommervogel 7:190-207; and esp. R. Godding, "Héribert Rosweyde et les fasti Sanctorum," in id., B. Joassart, X. Lequeux, J. van der Straeten, *Bollandistes, saints, et legendes. Quatre siècles de recherche* (Brussels: SB 2002) 20-43.

85 *De Rosweyde aux Acta Sanctorum: La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 oct. 2007)* (SH 88, Brussels: SB 2007).

86 DHCJ 1:483; Sommervogel 1:1624-75.

of its scholarly method,[87] there evolved the Belgian Jesuit Société des Bollandistes, named after its initiator Jean Bolland.[88]

Officially dissolved in the aftermath of the suppression of the Society of Jesus in 1773,[89] the Bollandists, thereafter willy-nilly diocesan priests, managed to survive underground until 1797/8, receiving hospitality in various Belgian religious houses until their last refuge was suppressed.[90] Resurrected officially in 1837 and now located in Brussels, the Bollandists are still hard at the task of editing and publishing their impeccable scholarly research on hagiography, including the all-important saints and liturgical sanctorals of the Eastern Churches. This massive scholarly production appears especially, though not exclusively, in the Bollandists' own publications: the semi-annual scholarly periodical *Analecta Bollandiana* (AB 1882-); the scholarly monograph series *Subsidia Hagiographica* (SH), of which ninety volumes have appeared since its inception in 1886; and the new *Tabularium hagiographicum*, established in 2002 for the publication of the Bollandists' massive archive of hagiographical materials.[91]

It was the Belgian Jesuit Nicolas Rayé (1660-1715) who made the first of many direct Bollandist scholarly contributions to oriental liturgiology with his 1698 edition-plus-commentary of the Office of the Three Hierarchs, St. Basil the Great, St. Gregory the Theologian (i.e., Nazianzen), and St. John Chrysostom.[92]

9. *Jesuit Polemicists*

In neighboring France, not unbiased scholarship but theological polemics was the focus of the more combative French Jesuits' interests in this period, often with less than glorious results. Guillaume-Hyacinthe Bougeant,

---

[87] This could not fail to attract the attention of the Roman watchdogs of the day: cf. Margherita Palumbo, "I Bollandisti e la censura di Roma. Cinque memoriali del 1696 nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede," AB 127 (2009) 365-381; and Misonne, "Bollandistes et Bénédictins," 357-58.

[88] On the Bollandists and their work, see H. Delehaye, S.J. (1859-1941), *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles, 1615-1915*, 2nd ed. with updated "Guide bibliographique" (SH 13a, Brussels: SB 1959); P. Peeters, *L'œuvre des Bollandistes* (Brussels: SB 1961); R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire* (SH 80, Brussels: SB 2000); B. Joassart, *Hipppolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme*, 2 vols. (SH 81, Brussels: SB 2000); Godding et alii, *Bollandistes, saints, et legendes*; DHCJ 1:472-75; Misonne, "Bollandistes et Bénédictins," 355-56; also the works cited in notes 84-85, 102-103, 105-106.

[89] DHCJ 1:473-74.

[90] The story is summarized in Misonne, "Bollandistes et Bénédictins," 359-61.

[91] On Bollandist publications see the official website www.bollandistes.be.

[92] AASS Junii vol. 2 (Antwerp 1698) xv-lxxxi; also in PG 29:316-96; cf. Sommervogel 6:1510-17, here 1511 §72.

S.J. (1690-1743),[93] in his *Réfutation de la dissertation du R.P. Brun, prêtre de l'Oratoire, sur la forme de la consecration de l'eucharistie addressé à l'auteur* (Paris 1727), and *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie* (Lyons 1729),[94] took up the cudgels against the remarkably open and irenic — today one would say "ecumenical" — Oratorian Pierre Le Brun (1661-1729), to defend a narrow Latin view of the "form" of the eucharist.[95] Claude René Hongnant, S.J. (1671-1745) joined the fray against Le Brun in his *Apologie des anciens docteurs ... sur la forme de la consécration de l'eucharistie* (Paris 1728);[96] while in what was then Austria-Hungary, Croatian Jesuit Ivan Kristitelj Šimunič (John Baptist Shimunich, 1723-1805) produced his *Diatriba de ritibus Ecclesiae Graecae* (Zagreb 1763).[97] Its title alone is enough to dissuade the prospective reader. But again, such was the spirit of the times.

III. THE RESTORED SOCIETY OF JESUS (1814-)

10. *The Bollandists Redux*

Calendars, long a fascination of Jesuit mathematicians and astronomers, continued to occupy the liturgical interests of scholars of the restored Society of Jesus, especially those of the Bollandists in Brussels and their collaborators in other countries. The huge volume of Bollandist scholarly production on calendrico-liturgical questions such as heortology, the sanctoral, homiliaries, etc., necessitates limiting our survey to those works most directly related to eastern liturgy.

Belgian Victor de Buck, S.J. (1817-1876) published studies on eastern

---

[93] DHCJ 1:505-6.

[94] Sommervogel 1:1873-86, here 1875 §7.

[95] On the theological issues involved, the fundamental study is J.H. McKenna, *The Eucharistic Epiclesis: A Detailed History from the Patristic to the Modern Era* (2nd ed. Chicago/Mundelein: Hillenbrand Books—Liturgy Training Publications 2008). See also R.F. Taft, "The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex orandi Traditions," in Bradley Nassif (ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans 1996) 210-237; id., "Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute," OKS 45 (1996) 201-226; id., "Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001," *Worship* 77 (2003) 482-509; id., "Messa senza Consacrazione? Lo storico accordo sull'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente, " in Giacomo Puglisi, S.A. (ed.), *Il rinnovamento liturgico come via all'unità cristiana* (Corso breve di ecumenismo, vol. 13, Rome 2004) 198-223; *ibid.* in B. Gherardini (ed.), *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari* = special number of *Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica*, n.s. 47 (2004) 75-106.

[96] Sommervogel 4:454-55, here 454 §5.

[97] DHCJ 4:3580-81; Sommervogel 7:1225 §4.

calendars[98] and planned the lengthy *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, later completed by the Russian Jesuit convert from Orthodoxy, Ivan Martinov (1821-1894), and published in AASS XI, Oct. (1863, 1870, 1970).[99] Monumental in every respect was also Belgian Bollandist Hippolyte Delehaye's (1859-1941) *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (Propylaeum ad AASS Nov. 1902). And his works on the origins of the cult of saints remain classics of the genre.[100] To his pioneering work on the Coptic Calendar (AB 1922, 1924) must also be added numerous studies of Byzantine liturgical interest, some of them collected posthumously in his 1977 volume of collected studies.[101] And the first BHG or *Bibliotheca hagiographica graeca* (1895), prepared by Delehaye, greatly enlarged in 1909, and more recently (1957, 1969) by François Halkin, S.J. (1901-1988), remains a basic hagiographical reference tool.

Paul Peeters (1870-1950),[102] another eminent Jesuit Bollandist, in addition to his *Bibliotheca hagiographica orientalis* (1910), did pioneering studies on the Armenian synaxary (AB 1911), edited the martyrology of Rabban Sliba (AB 1908) and the Passionary of Adiabene (AB 1925), while continuing Delehaye's work on Greek elements in the Neapolitan calendar (AB 1939, 1941, 1942).

Also of interest to the oriental liturgiologist are the numerous studies of François Halkin on Greek menologies and synaxaries;[103] and the pioneer-

---

[98] DHCJ 2:1052; Sommervogel 2:318-328, here 326 §69.

[99] DHCJ 3:2529; Sommervogel 9:645-652, here 646-47 §9. On 19th c. Russian Jesuits and their œuvre, see most recently Robert Danieluk, S.J., *"Œcuménisme" au XIX*e *siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus* (MHSI, series nova, vol. 4, Rome: IHSI 2009). Martinov, consultor at the First Vatican Council (1869-1870), also prepared a Votum for that Council entitled *De Modo quodam peculiari reformandi clerum Ecclesiae Orientalis*, in: *Commissio Orientalis pro Concilio Oecumenico, Mense Maio 1869*, pp. 1-44 in *Acta Theologorum qui ad res missionum et Ecclesiarum Orientalium in Concilio Vaticano pertractandas sua studia contulerunt.* Vol. I (Acta Comissionis pro rebus orientalibus, vol. I, Vatican: Tipografia Vaticana 1875). The Votum concerns the education of Oriental clergy in the spirit of their proper tradition. I owe this reference and the text of the Votum to my PIO colleague Vincenzo Poggi, S.J.

[100] H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (Brussels: SB 1905); id., *Les origines du culte des martyrs* (SH 18, Brussels: SB 1912, 2nd ed. 1933); id., *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Brussels: SB 1921); id., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité* (SH 17, Brussels: SB 1927). On Delehaye see DHCJ 2:1074-75, and most recently B. Joassart, *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme* (SH 81, Brussels: SB 2000).

[101] *Synaxaires byzantins, ménologes, typica* (Variorum Collected Studies Series CS 66, London; Variorum Reprints 1977).

[102] DHCJ 3:3071-72; P. Devos, "Le R.P. Paul Peeters (1870-1950). Son œuvre et sa personnalité de bollandiste," AB 69 (1971) I-xlvii; Bibliographie du P. Paul Peeters," *ibid.* xlviii-lix.

[103] On F. Halkin see L.-E. Halkin, "François Halkin, mon frère," AB 106 (1988) i-iii; P. Devos, "François Halkin, Bollandiste. Esquisse de sa vie et de son œuvre," *ibid.* v-xl; "Bibliographie de François Halkin," AB 100 (1982) xix-xxx, 106 (1988) xli-xliv.

ing studies of former Bollandists Michel van Esbroeck, S.J. (1934-2003) on *Les plus anciens homéliaires géorgiens* (1975); and Ugo Zanetti (1948-) on the Coptic lectionary (1985),[104] along with his numerous other studies on Coptica.[105] Note also Jesuit Paul Devos' (1913-1995) definitive establishment of the date of Egeria's travels (AB 1967-68), as well as his 1955-1956 work with Paul Meyvaert on the life of Saints Cyril and Methodius, the apostles of the Slavs, and on the establishment the date of St. Cyril's death, all matters significant for heortology and the liturgical sanctoral calendar.[106] Nor was such work limited to the Bollandists. French Jesuit scholar Michel Aubineau's (1921-2002) two-volume edition of *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* (SH 59, 1978-1980) provides a key source for the early history of the Jerusalem liturgical year.

11. *The Roman Institutions of the Restored Society*

In Rome the German Jesuit Johann Bollig (1821-1895),[107] from 1855 professor of oriental languages at the Roman College — later the Gregorian University — and consultor of the Vatican Congregatio de Propaganda fide, responsible for the Eastern Catholic Churches until the establishment of the Congregatio de Ecclesia Orientali in 1917, worked on an edition of the Syrian missal and pontifical.

To Louis Ligier, S.J. (France, 1911-1989), professor at the same Gregorian University as well as at the PIO in 1962-1969, we owe numerous studies especially on the eastern anaphoras and on confirmation.[108] And Hans Quecke, S.J. (Germany, 1928-1998), noted coptologist and professor of oriental philology at the Pontifical Biblical Institute, made major contributions to the field of Coptic liturgy. In addition to his seminal study on the Coptic Liturgy of the Hours,[109] his discovery and critical edition of several previously unknown Egyptian anaphora fragments, some of them

---

[104] *Les lectionnaires coptes annuels: Basse-Égypte* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 33, Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain — Institut Orientaliste 1985).

[105] Zanetti's bibliography can be found on the website www.christianismus.it.

[106] I owe this information to Ugo Zanetti. On Devos and his œuvre see Zanetti's *in memoriam:* "Le Père Paul Devos," AB 113 (1995) 241-264: for the Cyrillan studies mentioned, see 245-46 and nos. 12-14 in U. Zanetti, "Bibliographie du Père Paul Devos," AB 113 (1995) 258-264; see also U. Zanetti & E. Lucchesi (eds.), *Ægyptus christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos, Bollandiste* (Cahiers d'Orientalisme 25, Geneva: P. Cramer 2004).

[107] DHCJ 1:4484; Sommervogel 8:1860-61 §4.

[108] On which see M. Arranz, S.J., "Della confermazione. Ricordando P. Louis Ligier S.J. (1911-1989)," OCP 57 (1991) 207-211.

[109] *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 3, Louvain: Université Catholique de Louvain—Institut Orientaliste 1970),

appearing in OCP (1971, 1973, 1974),[110] are of inestimable value for the early history of the eucharistic prayer.

The Austrian Jesuit Josef Schweigl (1894-1964) of the Pontifical Russian College "Russicum" contributed to the new Roman edition of the Slavonic liturgical books, and has left a few minor writings on the topic,[111] some of which — especially his *Study Outlines of Church Services* (*Учебные схемы церковных служб*) with eminently practical schemata outlining how to celebrate the often complex festive liturgical services[112] — are still in popular demand. Also at the Russicum the "Opere religiose russe" under the direction of the college liturgist and ecclesiarch or prefect of the collegial Russian Catholic Church of Sant'Antonio Abate, the Slovene Jesuit Anton Koren (1910-1985), republished several precious out-of-print Old Slavonic liturgical books and classic Russian Orthodox ceremonial manuals.

12. *The Pontificio Istituto Orientale (PIO)*

But what has doubtless been the major Jesuit contribution to oriental liturgiology began on September 14, 1922, when at the outset of his pontificate Pope Pius XI (1922-1939) confided to the Society of Jesus the direction of the Pontificio Istituto Orientale or "PIO," as it is popularly called in Roman jargon.[113] The PIO's first Jesuit professor of liturgy was the

---

[110] "Ein saidisches Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54 036)," OCP 37 (1971) 40-54; "Ein neues koptisches Anapnora-Fragment (Bonn, Univ.-Bibl. S0 267)," OCP 39 (1973) 216-223; "Das anaphorische Dankgebet auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Leningrader Eremitage neu herausgegeben," OCP 40 (1974) 46-60.

[111] See Schweigl's studies cited below in note 122. On Schweigl at the Russicum, see V. Poggi, "Ivanov a Roma (1934-1949)," *Europa Orientalis, Studi e ricerche sui paesi e le culture dell'Est Europeo* 21/1 (2002) 95-140, here 104-132 *passim*, esp. 107ff = Russian trans. id., "Иванов в Риме (1934-1949)," *Символ. Журнал христианской культуры, основанный в 1979 году Славянской библиотекой в Париже* 53-54 (2008) 643-702. On the Russicum, including its liturgy, see the veritable mine of information in Constantin Simon, S.J., *Pro Russia. The Russicum and Catholic Work for Russia* (OCA 283, Rome: PIO 2009); also R.F. Taft, "La liturgia nella storia del Pontificio Collegio «Russicum»," SOC 14/1 (2010) 133-142; id., "Da Vendelín Javorka (1882-1966) a oggi: La liturgia nella storia del Pontifico Collegio «Russicum»," conference given March 30, 2006, on the occasion of the *Simposio in occasione del 40° anniversario della morte di P. Vendelín Javorka SJ*, in press in the Symposium Acta; id., "Paul Mailleux, S.J. e il «rinascimento del Pontificio Collegio «Russicum». Ricordi di un discepolo a quindici anni dalla sua scomparsa 30 maggio 1983," given at the Russicum on May 15, 2008, at the Symposium at the Pontifical Russian College in Honor of Fr. Paul Mailleux, S.J., Rector of the Russicum, to Commemorate the Fifteenth Anniversary of His Death, in press in a volume commemorating the 75th anniversary of the College.

[112] See Simon, *Pro Russia* 365.

[113] On the study of liturgy at the PIO, see Gabriele Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology," in Robert F. Taft, S.J. and James Lee Dugan, S.J. (eds.), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle*

Belgian Jean-Michel Hanssens (1885-1976).[114] His pioneering *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, vols. II-III[115] (Rome: Pontifical Gregorian University 1930-1932) remains an unsurpassed source for research on eastern eucharistic liturgies. And his work on the so-called "Liturgy of Hippolytus" remains still today a subject of debate among experts on the topic.[116] Another Fleming, Alfons Raes, S.J. (1896-1983), PIO professor from 1932-1975, was responsible for the formation of countless students of eastern liturgy.[117] In addition to his articles on all aspects of eastern liturgy and his critical edition of eleven Syriac anaphoras in the PIO's "Anaphorae Syriacae" series (AS I, 1-3; II, 1-4) he directed until his death in 1983,[118] some

---

celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992 (OCA 244, Rome: PIO 1994) 115-141; also R.F. Taft, "Recovering the Message of Jesus. In Memory of Juan José Mateos Álvarez, S.J., 15 January 1917—23 September 2003," OCP 71 (2005) 265-297; id., "Liturgiologia oriental," DHCJ 3:2280-2282. For a brief history of the "Orientale" and its professors from 1917-67, see A. Raes, "Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental," OCP 33 (1967) 303-350, and, more fully, V. Poggi, S.J., *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente cristiano* (OCA 263, Rome 2000), esp. chap. 16 on liturgiology at the PIO.

[114] On Hanssens' writings, see R.F. Taft, "Bibliographie J.-M. Hanssens S.J.," OCP 42 (1976) 234-240.

[115] Vol. I of Hanssens' *Institutiones* never appeared.

[116] On the much disputed and debated Hippolytan liturgy in the so-called *Apostolic Tradition* and its even more disputed date, now viewed as a document comprising several levels of material of different dates, there is an ever-expanding bibliography. See most recently J.F. Baldovin, S.J, "Hippolytus and the *Apostolic Tradition:* Recent Research and Commentary," *Theological Studies* 64 (2003) 520-542. Challenges to the authenticity of this "prétendue Tradition apostolique" began to surface in articles by M. Metzger, "Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique," *Ecclesia Orans* 5 (1988) 241-259; id., "Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique," *ibid.* 9 (1992) 7-36; id., "A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique*," *Revue de sciences religieuses* 66 (1992) 249-261. See also A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 31, Leiden: Brill 1995) *passim*, esp. 184-97; P.F. Bradshaw, "Redating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps," in N. Mitchell, J.F. Baldovin (eds.), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.* (A Pueblo Book, Collegeville: The Liturgical Press 1996) 3-17; id., "The Problems of a New Edition of the Apostolic Tradition," in R.F. Taft, G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome: PIO 2001) 613-622; Ch. Markschies, "Neue Forschungen zur sogenannten *Traditio apostolica*," *ibid.* 583-598; M. Metzger, "Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les receuils de traditions apostoliques," *ibid.* 599-612; A. Stewart-Sykes, *Hippolystus: On the Apostolic Tradition. An English Version with Introduction and Commentary* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 2001); P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L.E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press 2002).

[117] On Raes and his œuvre, see J.-M. Sauget, "Bibliographie du R.P. Alphonse Raes, s.j. (14.8.1896-25.6.1983)," OCP 50 (1984) 5-17.

[118] AS I-III, Rome 1939-. Upon Raes' death the series became moribund until it passed

of the innumerable dissertations successfully concluded under his direction have become landmark studies in the field.[119] But perhaps Raes' most significant contribution to eastern liturgy was his tireless work as consultor of the Vatican Oriental Congregation and member of that Congregation's Special Liturgical Commission for forty-five years (1938-1983). During the 1936-1959 tenure of eminent French orientalist Eugène Cardinal Tisserant (1884-1972) as Cardinal Secretary of the Oriental Congregation — at that time the pope himself was the Congregation Prefect[120] — the editing anew and critically of eastern liturgical books, a vast undertaking begun in the late 19th c. (1872-1902) and resumed under Pius XI in 1931, received new impetus, and Raes was one of its chief architects.[121] The work was not conceived as a mere re-editing of existing texts, but one of restoration and reform.[122] No wonder, then, that the convocation in 1962 of the historic

into my hands by default when I was named PIO Director of Publications in 1995. I eventually subsumed AS into the new AO series I founded: see R.F. Taft, "Introduction to the Series *Anaphorae Orientales,*" in H.-J. Feulner, *Die armenische Anaphora des hl. Athanasius. Kritischer Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (AO 1 = AA 1, Rome: PIO 2001) vii-x; id., "Introducing the New Series: Anaphorae Orientales," OCP 67 (2001) 555-558.

[119] PIO doctoral dissertations are listed in A. Raes, "Theses in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum ad Lauream obtinendam presentatae (1917-1967)," OCP 33 (1967) 334-350; and, with the thesis directors indicated, in J. Kulič, S.J and M. Domenicucci, *Elenco delle tesi discusse e pubblicate 1917-1995* (Rome: PIO 1995).

[120] See M. Vattappalam, *The Congregation for the Eastern Churches. Origins and Competence* (Vatican: Libreria Editrice Vaticana 1999) 86-87. I owe this reference to V. Poggi, S.J.

[121] On Raes' pivotal role on this liturgical commission, see Korolevskij, *Kniga bytija moego* 1;l; 4;2048-49; and V. Poggi's review of the same in OCP 74 (2008) 513-14.

[122] On the massive commitment of the Catholic Church in the preparation of excellent editions of the oriental liturgical books in strict conformity with the authentic traditions, see: L.D. Huculak O.S.B.M., *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1596-1839)* (Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, Series II, Section 1, vol. 47, Rome: PP. Basiliani 1990)—on the justly famous Euchologion of Benedict IV (AD 1754) see BEN in Huculak's index; C. Korolevskij, "The Liturgical Editions of the Sacred Congregation for the Eastern Church," *Eastern Churches Quarterly* 6 (1945-46) 87-95, 388-399; id., "L'édition des Ménées grecques (1888-1901)," *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 3 (1949) 30-40, 153-162, 225-247; 4 (1950) 15-16; J. Kulič, S.J., *Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei Minei* (Pontifical Oriental Institute doctoral dissertation, Rome: PIO 1992); A. Raes S.J., "La première édition romaine de la Liturgie de S. Jean Chrysostome en staroslave," OCP 7 (1941) 518-526; id., "L'attività liturgica svolta dalla S. Congregazione Orientale," in *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantesimo della fondazione* (Rome: [press not indicated] 1969) 161-169; "Libri liturgici pubblicati dalla S.C. Orientale," *ibid.* 171-176; O. Raquez, O.S.B., "La Congrégation pour la correction des livres de l'Église orientale (1791-1862)," in J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622-1972* (Rome/Freiburg/Vienna: Herder 1973) vol. II: *(1700-1815),* 514-534; Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche* (Vatican: Sacra Congregazione per le Chiese Orientali 1962) 63-75: "La commissione liturgica"; J. Schweigl, S.J., "De Menologio graeco-slavo post annum 1054," *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 40 (1941) 221-228; id., "Revisio librorum liturgicorum byzantino-

Second Vatican Council (1962-1965) brought Raes' nomination as member of the Vatican II Commission for the Eastern Churches and, in 1964, of the Concilium for Implementing *Sacrosanctum Concilium*, the Vatican II Constitution on the Sacred Liturgy promulgated December 4, 1963, as the Council's historic first decree at the end of its Second Session.

The Spaniard Juan José Mateos Álvarez (1917-2003), first Jesuit professor of liturgy at the PIO to have received his doctorate there, towered over oriental liturgiology at the PIO for years by the breadth and quality of his publications.[123] Each of his major works — *Leyla Ṣapra* on Assyro-Chaldean nocturns and matins (OCA 156, Rome: PIO 1959, 2nd revised ed. 1972), his critical edition of the Typikon of the Great Church (OCA 165-166, Rome: PIO 1962-1963), his study on the Byzantine Liturgy of the Word (OCA 191, Rome: PIO 1971) — as well as his numerous articles, especially on the Liturgy of the Hours, have revolutionized our knowledge of all the topics they treat. The many liturgical scholars Mateos formed in the methods of liturgiological research constitute a veritable "Mateos School" of oriental liturgiology. Their published works, many of them inspired by Mateos and initiated under his direction, comprise a major scholarly contribution to the field of oriental liturgiology in our day.

Another Jesuit alumnus of the PIO, William F. Macomber (USA, 1921-2008), returned there as professor of liturgy from 1967 until 1974. Considered the major authority on Assyro-Chaldean theology, liturgy, and its liturgical manuscript tradition, Macomber is known especially for his discovery and critical edition of the earliest extant manuscript of the Anaphora of Addai and Mari (OCP 1966), and for his identification in the Kacmarcik Codex and editing (*Le Muséon* 88 [1975] 391-395; OCP 45 [1977] 308-334) of the earliest (AD 1345) surviving Greek text of what he calls (somewhat ambiguously, since it is not in Coptic) "the Coptic Mass," meaning thereby the text, in Greek and Arabic, of the ordinary of the eucharistic liturgy of the Coptic Church, plus its Anaphoras of St. Basil, St. Gregory the Theologian, and — in Greek only and incomplete at the beginning and end — the Anaphora of St. Cyril/St. Mark.[124]

Miguel Arranz-Lorenzo, S.J. (Spain, 1930-2008), first product of the "Mateos school" to be appointed professor of liturgy at the PIO (1967-

slavicorum," *ibid.* 26 (1937) 361-186; R.F. Taft, "L'opera liturgica della Congregazione per le Chiese Orientali," to appear in *Oriente cattolico* (Rome: Congregazione per le Chiese Orientali) in preparation.

[123] For an appreciation of Mateos and his œuvre, with complete bibliography, see R.F. Taft, "Recovering the Message of Jesus. In Memory of Juan José Mateos Álvarez, S.J., 15 January 1917—23 September 2003," OCP 71 (2005) 265-297; and the study of Winkler cited above in note 113.

[124] Conventionally, the Coptic version is called of Cyril, the Greek of Mark.

2001), in addition to his major work, the critical edition of the Typikon of the Monastery of San Salvatore in Messina (OCA 185, Rome: PIO 1969), dedicated most of his research to the history of the offices and ritual of the Great Church of Constantinople, on which he published a veritable flood of articles, mostly in OCP.[125] During 1975-1979, Arranz exercised a ministry unique in the history of the Catholic Church, teaching liturgy, in Russian, at the Russian Orthodox Spiritual Academy of Leningrad in Soviet Russia, where in 1975 he was awarded the highest Russian graduate degree, superior to the doctorate: Master of Orthodox Theology. His Russian *magister* dissertation, *Как молились Богу древние византийцы (How the Early Byzantines Prayed to God)*, was published in Leningrad by the Leningrad Spiritual Academy in 1979. His numerous other books, many of them in Russian, include his ill-fated edition of *I penitenziali bizantini* (Kanonika 3, Rome: PIO 1993),[126] and a handy anthology of important Greek liturgical texts, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996). Arranz's academic career, still to be evaluated,[127] is now being crowned by the appearance of his *opera omnia* in a beautifully produced multi-volume Russian edition.[128]

Former Jesuit Thomas F. Mathews (USA, 1934-), professor of archeology and art history at the PIO from 1969-1971, made a seminal contribution to Byzantine liturgy with his revolutionary study, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park, PA/London: The Pennsylvania State University Press 1971).

Although the writings of earlier PIO Jesuit theology professors like the Czech Boguslav Spáčil (1875-1950), professor from 1918-1937,[129] and the

---

[125] For his bibliography see www.miguel-arranz.net or the website www.pio.urbe.it.

[126] See the severe but justified critique of S. Parenti in *Byzantinische Zeitschrift* 88 (1995) 474-481.

[127] Arranz's work on the Cathedral Divine Office of Constantinople has already been reevaluated in an important 2003 doctoral dissertation written under my direction: Gregor M. Hanke, OSB (now Bishop of Eichstätt), *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel* (Jerusalemer Theologisches Forum, Münster: Aschendorff Verlag 2011) in press. See also the remarks of S. Parenti in section 2 of "Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments," paper given at *The Vth International Theological Conference of the Russian Orthodox Church — Orthodox Teaching on the Sacraments of the Church*, Moscow, 13-16 November 2007, in *Ecclesia orans* 27 (2010) 109-121.

[128] *Избранные сочинения по литургике*, 5 vols. (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, духовность, наука, Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History/Rome: PIO 2003-2006).

[129] See his studies in *Orientalia Christiana* 6 (1926), 13 (1928), 14 (1929), 24 (1930), and OCA 113 (1937). *Orientalia Christiana*, the original publication of the PIO that included longer monographs as well as shorter articles, was divided in 1935 into the serial OCA for mono-

Germans Bernhard Schultze (1902-1989)[130] and Wilhelm de Vries (1904-1997),[131] were classified in the long-outdated categories of those times as "sacramental" rather than "liturgical" theology (as if there were a difference), they deserve mention here. That is especially true of de Vries' volumes on the sacramental theology of the West and East Syrian traditions (OCA 125, 133, Rome: PIO 1940, 1947) as well as his 1944 edition of the two Syriac anaphoras attributed to Dioscorus of Alexandria (AS I.3). Another PIO professor, renowned French Jesuit expert on eastern Christian spirituality Irénée Hausherr (1891-1978), founder of that branch of Oriental Christian Studies as an academic field of serious historico-critical scholarly investigation, also paid his liturgical dues with the edition of the Syriac Anaphora of Gregory of Nazianzen (AS I.2).

In sum, PIO publications on oriental liturgy and related topics, in addition to the already mentioned *Anaphorae Syriacae* (AS I-III, 1939-), comprise to date (2011) forty-eight monograph-length studies in the OCA series[132] with the forty-ninth already in press, plus the already mentioned critical edition of twenty-two Syriac anaphoras with Latin translation in AS I-III, and three Armenian anaphoras with modern language translation in the new AO/AA series founded by the present author.[133] Furthermore, some

---

graphs and the periodical OCP for articles, reviews, etc., in accord with present standard academic usage.

[130] On Schultze and his work, see E.G. Farrugia, S.J., "P. Bernhard Schultze. SJ: Life and Work (1902-1990," OCP 56 (1990) 269-282. Among Schultze's numerous articles, especially interesting for liturgy are his critique of H.-J. Schulz's excellent *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1976), in Schultze, "Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharisticher Überlieferung," OCP 44 (1978) 273-308, followed by Schulz's responses: I: "Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers," OCP 45 (1979) 246-266; II: id., "Das Zeugnis der byzantinischen Liturgie in ihrer gesamtgestalt und die Sprache der Väter," OCP 46 (1980) 5-19; also Schultze's earlier study, "Die patristische Eucharistielehre im Gespräch evangelischer und orthodoxer Theologen," OKS 28 (1979) 98-144; id., "Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers," I: OCP 45 (1979) 245-266; II: OCP 46 (1980) 5-19; and his excellent study of concelebration during the pre-Vatican II Catholic debate on the topic: "Das theologische Problem der Konzelebration," *Gregorianum* 36 (1955) 212-271,

[131] V. Poggi, S.J., "Ricordando Padre Wilhelm de Vries, S.J. (1904-1997," OCP 64 (1998) 5-20; id., Bibliografia di Wilhelm de Vries S.J.," *ibid.* 21-38.

[132] OCA 113, 125, 133, 155, 156, 161, 165, 166, 174, 178, 180, 185, 187, 191, 193, 200, 207, 210, 212, 217, 223, 224, 228, 233, 234, 238, 239, 240, 249, 252, 253, 254, 257, 260, 261, 264, 265, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 279, 280, 281, 286.

[133] H.-J. Feulner, *Die armenische Anaphora des hl. Athanasius. Kritischer Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (AO 1 = AA 1, Rome: PIO 2001); Gabriele Winkler, *Die Basilius-Anaphora, Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferung* (AO 2 = AA 2, Rome 2005); eadem, *Die armenische Liturgie des Sahak. Edition des Cod.*

seventy doctoral dissertations of liturgical interest have been directed by PIO professors.[134]

13. *Jesuit "Orientalism" Elsewhere*

Beyond Brussels and Rome, major modern Jesuit scholarly works on eastern liturgy have been produced by the Jesuit professors at Innsbruck. Continuing the Jesuit passion for calendars, a residue perhaps of Jesuit Founder St. Ignatius of Loyola's well-known penchant for star-gazing, Nicolaus Nilles, S.J. (1828-1907) published, *inter alia*, *De rationibus festorum mobilium utriusque Ecclesiae Occidentalis et Orientalis* (Vienna: Mayer & Soc. 1875). And his monumental two-volume *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis* (Innsbruck: F. Rauck 1881; 2nd ed. Innsbruck: Typis et sumptibus Feliciani Rauck [K. Pustet] 1896, 1897), remains a major reference work in the field. Another Innsbruck professor, Josef A. Jungmann, S.J. (1889-1975), is considered one of the greatest liturgical scholars of all time. His first book, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 19-20, Münster: Aschendorff 1925, 1962; English version *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, New York: Alba House 1965), covered the liturgies of both East and West, as do some of his other works like *Christliches Beten im Wandel und Bestand* (Munich: Verlag Ars Sacra 1969); English version *Christian Prayer Through the Centuries* (New York/Toronto: Paulist Press 1978), and *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1959). The excellent studies on Origen of German Jesuit Lothar Lies (1940-2008), *Wort und Eucharistie bei Origines* (Innsbruck: Tyrolia Verlag 1978), and *Origines' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen* (Innsbrukker theologische Studien 15, Innsbruck/Vienna: Tyrolia Verlag 1985), continued this Innsbruck tradition.

At Pullach, in Germany, Jesuit archeologist and art historian Joseph Braun (1857-1947) produced several huge tomes on liturgical vessels, vestments, furnishings, and other paraphernalia in East and West that remain the standard encyclopedic reference works on the topic, yet to be superseded.[135]

And in the USA, John F. Baldovin, S.J. (1947-), professor of historical

---

arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Vergleich mit der armenischen Basilius-Anaphora (AO 3 = AA 3, Rome: PIO 2011).

[134] See the lists of PIO dissertations cited in note 119 above.

[135] In chronological order of publication: *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, mit 316 Abbildungen* (Freiburg B.: Herder 1907); *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit* (Freiburg B.: Herder 1924); *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 vols. (Munich:

and liturgical theology at The Boston College School of Theology and Ministry, completed a study of stational liturgy in Jerusalem, Rome, and Constantinople that remains the definitive work on that fundamental if previously little-studied characteristic of Late-Antique and Medieval liturgy, East and West.[136]

14. *The Oriental Missions of the Restored Society*

Jesuits on the oriental missions of the restored Society have been more benign in their scholarly treatment of eastern rites that those of the old Society, even if their influence on the concrete pastoral level has sometimes been less than positive for the integral preservation of the oriental heritage. French Jesuits in Egypt such as Jules Blin (1853-1891) wrote on Coptic liturgical chant and customs, and Maurice de Fenoyl's (1909-2004) *Le Sanctoral copte* (Beirut: Imprimerie catholique 1960) continued Jesuit interest in the Coptic calendar initiated three centuries earlier by Kirchner. In India and later as professor of the PIO, Belgian Jesuit Edouard R. Hambye's (1916-1990) studies on Indian Christianity also included writings on the Malabar and Malankara liturgical traditions of Kerala and their Syriac heritage.[137] And in Beirut, Lebanon, Armenian Jesuits Jovhannes Mécérian (1888-1965) published an anthology of Armenian liturgical chants (1928) plus a study on the Armenian synaxary (*Mélanges de l'Université de S. Joseph* 1953); and Isaac Kéchichian (1917-) translated into French *The Book of Prayers* of St. Gregory of Narek (SC 78, 1961), Patriarch St. Nerses IV Shnorhali's poem *Jesus, Only-begotten Son of the Father* (SC 203, 1973), and the precious commentary on the Armenian eucharistic liturgy of St. Nerses Lambronac'i.[138] Also in Beirut, Samir Khalil Samir, S.J. (Egypt, 1938-), now PIO professor of Arabic Christian Literature, edited texts of Coptic liturgical commentaries, Arabic homiletic texts, and the Arabic version of the Alexandrian redaction of the Liturgy of St. Basil (OCP 44 [1978] 342-390) and of St. Gregory (OCP 45 [1979] 308-358) in the Kacmarcik Codex (AD 1345), already mentioned apropos of PIO above in section 12. Finally, note that

---

Koch & Co. 1924); *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwlicklung* (Munich: M. Hueber 1932).

[136] J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228, Rome: PIO 1987).

[137] As with other PIO professors, Hambye's writings can be found under his name in the catalogue of the PIO library, available online at www.pontificioistitutoorientale.

[138] Nersès de Lambron (1153-1192), *Explication de la Divine Liturgie.* Traduction, Introduction et Notes par Isaac Kéchichian, S.J. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Saint-Joseph, Nouvelle série: B. Orient chrétien, Tome IX, Beirut: Dar el-Machreq 2000).

the already-mentioned W.F. Macomber as well as myself are both products of the New England Jesuit Province's former mission in Baghdad, Iraq.[139]

15. *"Sources chrétiennes"*

Two patristic serials or collections, either founded by Jesuits or later placed under their direction, are also of major importance for oriental liturgiology. For in the Christian East, allergic to western categorizing and compartmentalizing, theology, spirituality, and liturgy still form an integrated whole. "Sources chrétiennes," founded in 1940, helped fuel the paradigm-shift in French Catholic theological thinking via the striking theological revival following France's ignominious defeat in World War II. This true renaissance found expression especially in the writings of Jesuits Henri de Lubac (1896-1991) and Jean Daniélou (1905-1974), and Dominicans Marie-Dominique Chenu (1895-1990) and Yves-Marie Congar (1904-1995), all subjected to Roman sanctions for their views, only to be eventually rehabilitated, and, except for Chenu, created cardinals.[140] Stigmatized by its critics as *la nouvelle théologie,* an intentionally pejorative designation the irony of which was lost on its coiners,[141] who were themselves the real practitioners of a "new theology" of arid, decadent scholasticism with respect to the return to tradition proposed by those they sought to denigrate. The watchword of the *nouvelle théologie* was *ressourcement*, a return to the sources as the point of departure for measuring the theology of today, rather than taking the present as the measure by which to validate (or not) the past.

So there was in fact nothing "new" about this at all. The 19th c. had already seen the beginnings of but one of the more notable among many such Catholic movements of "return to the Fathers,"[142] resulting in the great

[139] On the origins of the Iraqi Jesuit Mssion, see the revolutionary new study of Marisa Patulli Trythall, *Edmund Aloysius Walsh: La Missio Iraquensis* (SOC 14.2—Supplemento, Rome: Accademia Angelica-Costantiniana di Lettere Arti e Scienze 2010). For a popular account, see Joseph F. MacDonnell, S.J., *Jesuits by the Tigris. Men for Others in Baghdad* (Boston: Jesuit Missions Press 1994). Fr. MacDonnell (1929-2005) was a member of the mission until the government nationalized the schools and expelled their Jesuits in two phases, first Al-Hikma University on November 25, 1968, then Baghdad College on August 24, 1969, as recounted *ibid.* chap. 10. I had taught at Baghdad College in 1956-1959 and was studying for my doctorate at the PIO in Rome when the expulsions occurred.

[140] See the account of this *ressourcement* movement in J.W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press 2008) 36-43, 75ff, 86ff. For brief biographies of the *dramatis personae* of this ferment, see *ibid.* 321-28.

[141] See *ibid.* 75 for the origins of this name.

[142] There have been numerous "returns to the Fathers" in the history of Christian theology since the beginnings of the science of "patrology," a term first used by the Lutheran theologian

patristic collections such as Jacques-Paul Migne's "Patrologia Graeca" and "Patrologia Latina," still indispensable today.[143] The post-World War II "return to the Fathers" that concerns us here, one still reverberating today, began with the Paris and Lyon-Fourvière centered Catholic renaissance in the aftermath of World War II, a movement of theological and liturgical renewal via a return to Sacred Scripture and the Fathers for which *"ressourcement"* and *"retour aux Pères"* were the slogans and program of the day.

One result of this initiative, still alive and well, is the incomparable "Sources chrétiennes" series (Paris: Éditions du Cerf 1941-) Jesuits Henri de Lubac and Jean Daniélou founded at Lyon-Fourvière in 1940. At present (August 2010), SC already numbers 535 volumes, including — in addition to SC 78 and 203 mentioned in the previous section 14 — such inestimable treasures for oriental liturgiology as, in numerical order:

SC 4bis = Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, trad. et notes de S. Salaville, 2e. éd. munie du text grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (2nd ed. Paris 1967).
SC 27 = P. Nautin (ed.), *Homélies pascales I: Une homélie inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte* (Paris 1950).
SC 10bis = Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres — Martyre de Polycarpe*, texte grec, introduction et notes par P. Th. Camelot, O.P. (4th ed. Paris 1998).
SC 17bis = Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit.* Introduction, texte, traduction et notes de B. Pruche (2nd ed., Paris 1968).
SC 36 = P. Nautin (ed.), *Homélies pascales II: Trois homélies dans la tradition d'Origène* (Paris 1953).
SC 48 = F. Floëri & P. Nautin (eds.), *Homélies pascales III: Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387* (Paris 1957).
SC 50bis = Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. A. Wenger (Paris 1970).
SC 53bis = Hermas, *Le Pasteur*, ed. R. Joly (2nd ed. Paris 1968).

Johannes Gerhard (d. 1637) in his work *Patrologia*, published in 1653. But the science itself actually goes back to St. Jerome's inaccurate and tendentious *De viris illustribus* (PL 23:601-720) in AD 392, and in the 9th c. Byzantine East to St. Photios' *Bibliotheca*. Thereafter there is a gap when little valuable or new was written on the Fathers until the Reformation upheaval stimulated a "return to the Fathers," by writers such as Jesuit St. Robert Bellarmine in his *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus* (1613). In the Orthodox East a "return" originates with St. Paisij Velichkovskij (1722-1794), born in what is now Ukraine, in a frontier area of ever-shifting borders, and claimed by Ukrainians, Romanians, and Russians. His influence on the *startsy* of the Optina Pustyn, especially his translations from the *Philokalia*, helped stimulate the enormous enterprise of 19th c. Russian translations of the Fathers and the broad movement of Orthodox theological and spiritual renewal still felt today

[143] See André Mandouze & Joël Fouilheron (eds,), *Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du Colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975* (Théologie historique 66, Paris: Beauchesne, 1985); Adalbert-Gauthier Hamman, *Le retour aux Pères de l'Église* (Le point théologique, Paris: Beauchesne, 1975).

SC 58bis = Denys L'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, introd. R. Roques, étude et texte critiques G. Heil, trad. et notes M. de Gandillac (2nd ed. Paris 1970).
SC 81 = Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres*, ed. J. Darrouzès (Paris 1961).
SC 126bis = Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris (2nd ed. Paris 1988).
SC 248 = *La Doctrine des douzes apôtres (Didaché)*, ed. W. Rordorf, A. Tuilier (Paris 1978).
SC 355, 361 = Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, 2 vols., Intro., texte critique, traduction et notes par Marie-Hélène Congourdeau (Paris 1989-1900).
SC 296 = Égérie, *Journal de voyage* (*Itinéraire*), ed. P. Maraval (Paris 1982).
SC 320, 329, 336 = *Les Constitutions apostoliques*, ed. M. Metzger, SC 320: tome 1: livres I-II (SC 320, Paris 1985); SC 329: tome 2: livres III-VI (Paris 1986); SC 336: tome 3: livres V-VIII (Paris 1987).
SC 486 = Sr. Maxime (Leila) Ajjoub with J. Paramelle (eds.), *Livre d'heures du Sinaï (Sinaiticus graecus 864)* (Paris 2004).

16. *"Patrologia Orientalis"*[144]

To the SC series one must add the "Patrologia Orientalis" (PO) that the redoubtable French scholar and diocesan priest Msgr. René Graffin (1858-1941) founded in 1903 and directed until his death,[145] assisted by François Nau as co-director from 1910-1931. PO passed into Jesuit hands when Msgr. Graffin's nephew, François Graffin, S.J. (1905-2002) of Paris, assumed the direction (1941-1992), to be succeeded in 1992-2002 by French Jesuit René Lavenant of the PIO, under whose direction the PO archives and library were transferred to the PIO in Rome. Swiss Jesuit Philippe Luisier, also professor at the PIO, succeeded Fr. Lavenant as director of the PO in 2003.

Not only have Jesuits collaborated in the development and editing of this collection, but a glance at the list of PO authors that concludes Luisier's exemplary new PO indices (PO 50:635-638) turns up the names of such eminent Jesuit orientalists as Joseph Barthoulot, Hippolyte Delehaye, François Graffin, René Lavenant, Philippe Luisier, Lois Mariès, Frederick G. McLeod, Paul Nwyia, Samir Khalil, and Michel van Esbroeck.

Works basic for oriental liturgiology the same indices reveal include

---

[144] I am indebted to present PO director, my PIO colleague Philippe Luisier, S.J., for reviewing this section, correcting imprecisions, and suggesting important emendations.

[145] See Louis Mariès, S.J. and François Graffin, S.J., "René Graffin (1858-1941): histoire de sa famille, de sa Patrologie Orientale et de ses collaborateiurs," OCP 67 (2001) 156-178; Philippe Luisier, S.J., "Présentation," PO tome 50 – fasc. 4 – N° 225 (Turnhout: Brepols 2008) 547-563. I am grateful to my colleague Fr. Luisier for making available to me this material. His exemplary "Tables des matières des Tomes I à L revues et presentées," *ibid.* 543-638, are a clear and complete guide to the riches of the PO collection.

the Armenian,[146] Copto-Arabic,[147] Ethiopian,[148] and Georgian (PO 19.5) synaxaries; Mercier's critical edition of the hagiopolite Anaphora of St. James (PO 26.2); Velat's work on the Ethiopian Divine Office and Lenten Antiphonary;[149] an assortment of oriental martyrologies and menologies (PO 10.1-4); the recently deceased († Aug. 4, 2010) Emmanuel Lanne's *Grande Euchologe du Monastère Blanc* (PO 28.2); Burmester's Bohairic Holy Week Lectionary (PO 24.2, 25.2); the Slavonic *Euchologium Sinaiticum* (PO 24.5, 25.3); the first part (chapters I-LVI) of the liturgical encyclopedia *La Perle précieuse traitant des sciences ecclésiastiques* of John, known as "Ibn Sabā'," son of Abou-Zakariyâ, (PO 16.4), the second part of which is due to be published within two years; the Canons of the Apostles (PO 8.4) and of Hippolytus (PO 31.2); the Cathedral Homilies of Severus of Antioch by a whole troop of authors;[150] Narsai's Metric Festal Homilies (PO 40.1); the Hymns of Severus, Ephrem, and others;[151] Renoux's invaluable edition, translation, and commentary of the Armenian hagiopolite lectionary sources[152] plus his translation of the 5-8th c. Georgian Hymnary of St. Sabas (PO 50.3); and the (unfortunately incomplete[153]) edition of Patriarch of Antioch Macarius' travel diary, interesting for its account of liturgical practices observed in the Orthodox East.[154]

IV. CONCLUSION

For the obvious conventional reasons, the author leaves to the judgment of future generations his own œuvre and that of other still active oriental liturgiologists among the Jesuit professors of the Pontifical Oriental Institute and elsewhere. The same is true of the totally new chapter in the history of Jesuit involvement with eastern liturgy that opens with the beginnings of the *Missio Orientalis* of the Society of Jesus, in the aftermath of which the present author was also deeply involved.[155] That fascinating story need not be repeated here. It has already been told in the enormously rich and

---

[146] PO 5.3, 6.2, 15.3, 16.1, 18.1, 19.1, 21.1-6.

[147] PO 1.3, 3.3, 11.5, 16.2, 17.3, 20.5.

[148] PO 1.5, 7.3, 9.4, 15.5, 26,1, 43.3, 44.1+3, 45,1+3, 46.3-4, 47.3, 48.3.

[149] PO 32.1-4, 33, 34.1-2.

[150] PO 4.1, 8.2, 12.1, 16.5, 20.2, 22.2, 23.1 25.1+4, 26.3, 29.1, 35.3, 36.1+3, 37.1, 38.2.

[151] PO 6.1, 7.5, 30.1, 37.2-3

[152] PO 35.1, 36.2, 44.4. 48.2, 49.5.

[153] Fr. Luisier informs me that plans are underway to complete the edition of this valuable document with the collaboration of the University of Balamand in Lebanon.

[154] PO 22.1, 24.4, 26.5.

[155] See my articles cited in note 111 above; also note 158 below.

engaging history by Constantin Simon, S.J., Ordinary Professor of Slavic and Russian History at the PIO, in his enthralling account of that saga.[156]

The story I have recounted above, despite the occasional shadows that darken any history, can make fair claim to being impressive. May it continue, is the wish of this author, who remains convinced that scholarship in the service of knowing and preserving our Christian heritage is just as great (if not greater) a contribution to sustaining the life of the Sister Churches of God as other, more directly social and apostolic activities.

I also consider such scholarship distinctly *Jesuit* for an important and often ignored reason. Nowadays leading and authoritative Jesuit documents speak of our Jesuit work as primarily that of "faith that does justice." Unfortunately, this faith-for-justice service is often conceived of exclusively in terms of the active apostolic and social ministries — preaching the Gospel, especially to the poor and dispossessed; social action to combat systemic injustice by reforming unjust political, societal, and economic structures; etc. But in addition to these essential and all-important ministries, there is another, more intellectual dimension to the struggle for justice, one that I see as an historical obligation incumbent in particular on Jesuit intellectuals in the service of the Eastern Churches.

For the Society of Jesus, specifically Jesuit missionaries to countries like Ethiopia and India during "The Age of Discovery," were responsible, perhaps unwittingly, for enormous injustices. In none of this am I judging anyone's motives or good will. But good will, though far less common than the naive like to imagine, is the cheapest of all virtues, and cannot be pled to excuse malfeasance before the bar of history, but only at the Last Judgment. The policy of the Catholic Church toward the Christian East was a comedy of errors right up until the enlightened pontificate of Pope Leo XIII (1878-1903) began to change things for the better.[157] The self-glorification indulged in by traditional Jesuit hagiographical histories passes lightly over such realities, of course, but the Society of Jesus is partly responsible

---

[156] Simon, *Pro Russia, passim* from p. 268 on.

[157] In addition to the studies of Suttner cited above in note 7 concerning specifically Jesuit behavior, several books illustrate all-too-painfully what a fiasco modern Catholic policy toward the Christian East, and especially toward Russia, has been: Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata*; A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni* (Cinisello Balsamo: Ed. Paoline 1992); L Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Bd. 39. Würzburg: Augustinus-Verlag 1990); A. Wenger, *Rome et Moscou, 1900-1950* (Paris: Desclée de Brouwer 1987). All but one of these books represent a devastatingly honest self-criticism by *Catholic* authors. The book of Tretjakewitch who is Orthodox, is a criticism not of *his Church* but of the *Catholic Church*. Uncompromising *self*-criticism is almost unheard of among Orthodox commentators.

for the diffidence, if not outright hatred, that some members of the historic Apostolic Eastern Churches have for the Catholic Church.

Nor is this just a matter of past injustices. Anyone who knows the canonical norms of the Catholic Church concerning Eastern Catholic candidates to western religious orders like the Society of Jesus — that such candidates should preserve the historic eastern tradition into which they were (or should have been) baptized and remain faithful to their rite of origin (whether they want to or not) — which necessarily implies that they must receive an adequate spiritual and intellectual formation to make this a reality[158] — will have to admit that in some parts of the world the Jesuits are still perpetrating grave injustices on these minority Churches by, in effect, skimming off oriental-rite candidates, often the best, and permitting them to be latinized, thereby effectively removing them from the service of their far more needy local Eastern Churches.

The work of studying, exposing, and denouncing these historic crimes is also a service of faith and justice: *faith*, because I believe that God wants of us nothing but the truth; *justice*, because it makes reparation for past hurts and assists minority ecclesial communities of great antiquity, often of apostolic foundation, long before anyone ever heard of the Society of Jesus, to repossess their historic memory of which they had been deprived by the distortions of past history (especially by Soviet historiography — an oxymoron if there ever was one!) and the ravages of western ecclesiastical and intellectual imperialism in which, as we have seen, some members of the early Society of Jesus played a major role.

Pontifical Oriental Institute — Robert F. Taft, S.J., F.B.A.
rftaftsj@gmail.com

SUMMARY

Jesuits tend to prize the achievements of the "Old Society" (1540-1773) over those of the "Restored Society" (1814-). But apart from its scholarship, the Old Society's actions regarding Eastern Christian liturgy were mostly negative, whereas the Restored Society has an unmatched record of valuing, fostering, and preserving these traditions via its service, study, teaching, scholarship, and publications. The present article documents this history, past and present, negative and positive.

[158] The current legislation of the Society of Jesus on these issues, which cites the respective canons of the Latin *Codex Iuris Canonici* (CIC) and the 1991 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), can be found in Peter-Hans Kolvenbach, "De candidatis Societatis ad Ecclesias Orientales pertinentibus," ARSI 20 (1991) 611-613 (the text of the letter is in English); id., "Reminders and Updates on Procedures" (2004/12), ARSI 23 (2004) 482-485 §3. I owe these references to my colleague Michael J. Kuchera, S.J. What may be considered the still valid *Magna Carta* of Eastern-rite members of the Society is 27th Jesuit General from 1946-1964, Belgian Ioannes Baptista Janssens' (1889-1964) December 25, 1950 "Epistula et ordinatio pro 'Ramo Orientali' Societatis Iesu," ARSI 11 (1950) 887-901, on which see Taft, "La liturgia nella storia del Pontificio Collegio «Russicum»," 138-39.

Gabriel Radle

The Development of Byzantine Marriage Rites as Evidenced by *Sinai Gr. 957**

Among the manuscripts in the library of St Catherine's Monastery at Mt Sinai, Egypt, there exists a medieval codex catalogued as *Gr. 957*. It comprises what remains of a Greek euchology, containing an incomplete formulary of prayers for use in the celebration of the liturgy and sacraments. Of relatively small dimensions, measuring only mm 123 × 87, it consists today of 86 folia, only a portion of its original form. The codex begins interrupted, during an ambo prayer for the Liturgy of the Presanctified Gifts, and ends interrupted, during the eighth Sunday Matins gospel reading.[1]

Paleographical and liturgical indications in *Sinai Gr. 957* have allowed scholars to suggest a Palestinian origin.[2] It is generally catalogued today as belonging to the tenth century,[3] although Dmitrievskij, who published a partial transcription of the manuscript in 1901, dated it to the ninth-tenth century.[4] Both the tenth-century dating,[5] as well as Dmitrievskij's ninth-tenth century dating,[6] have found acceptance among liturgical scholars. An early tenth-century dating would correspond with the year 933/4 given on the inner cover of the manuscript.

The euchology appears to be a synthesis of Constantinopolitan and local

---

* Originally given as a talk at the international conference of the Society of Oriental Liturgy, which met in Volos, Greece, May 2010. Abbreviations employed in the text are found at the end of the article.

[1] G. Radle, *Sinai Gr. 957* (Unpublished PIO Licentiate Tesina, Rome 2010) 10. An adapted version of this work is being prepared for publication.

[2] Jacob, "Note" 142; Parenti-Velkovska, *Barberini* 49.

[3] K. Clark, *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950* (Washington, D.C. 1952) 10; M. Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai* (Wiesbaden 1970) 110; K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Berlin 1994) 273.

[4] Dmitrievskij 1.

[5] Parenti-Velkovska, *Barberini* 49; Jacob, "Note" 142.

[6] M. Arranz, "Les prières presytérales de la Tritoektî. Ière Partie: Textes et Documents," OCP 43 (1977) 85; I. Fountoulis, *Κείμενα Λειτουργικῆς*, vol. 1 *Τριθέκτη* (Thessaloniki 1969) 6; Passarelli, "Stefanoma" 389.

Palestinian liturgical practices.[7] As we shall see, some of these local practices are not often found in other euchologies from this period, and many of them disappear in later sources. At the same time, some originally local elements contained in *Sinai Gr. 957* continued to be copied, and, although altered to varying degrees, managed to make their way into our present-day euchologies. This phenomenon can be observed especially in the rites of marriage. In fact, a close look at this little-studied euchology from the Byzantine periphery actually sheds light on the development of marriage practices in the Byzantine Rite at large. It is precisely these matrimonial rites that are the focus of this paper.

The Structure of Nuptial Rites in Sinai Gr. 957

Scholarly descriptions of the Byzantine Rite of Marriage usually begin by pointing out that the current Rite of Marriage is actually two independent rites, Engagement and Matrimony/Coronation, which have, over time, come to be celebrated as one ritual.[8] The matrimonial rites in *Sinai Gr. 957*, however, exhibit a more complex structure then a simple two-part distinction:

Structure of Nuptial Rites

A. Rite of Engagement (*Εὐχὴ ἐπὶ μνηστείας*[9]) [f. 21r]

1. Litany
2. Prayer (Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος) [f. 21v]
3. Prayer of Inclination (Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐξ ἐθνῶν μνηστευσάμενος) [f. 22r]

B. Rite for the Setting Up/Preparation of the Nuptial Chamber (Curtain)
(*Εὐχὴ εἰς τὸ στῆσαι παστὸν γάμου*[10])

[7] For example, the Rites of Christian Initiation (ff. 1v-20r) are for the most part shared with Constantinopolitan sources, while the formula for post-baptismal unction appears to be a local use. See M. Arranz, "Euchologe constantinopolitain: Baptême et onctions," OCP 53 (1987) 78-86. Another example is the Rite of Agiasmos for Theophany (ff. 30v-40v), which adds a unique Prologue before the Μέγας εἶ, Κύριε prayer. See Elena Velkovska, *Nuovi paralleli greci dell'Eucologio Slavo del Sinai. Seminario del Dipartimento di Studi Slavi dell'Europa centro-Orientale – Università di Roma "La Sapienza"* (Filologia Slava 1, Rome 1996) 19, 25-29, 40-41.

[8] See for example: Parenti, "Matrimonio" 268-269; Passarelli, "Stefanoma" 381; Pentkovsky, "Mariage" 259.

[9] Found in Dmitrievskij 4 with some mistakes. We have included a full transcription of this and all nuptial prayers in our critical study of *Sinai Gr. 957*, currently being prepared for publication.

[10] See *Ibid.* 4 and 184.

C. **Rite of Marriage/Coronation** (*Εὐχὴ εἰς γάμους*[11]) [f. 22ᵛ]

1. Litany
2. Prayer Ὁ θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον [f. 23ᵛ]
3. Crowning, Joining of the Right Hands, Εἰρήνη πᾶσιν [f. 24ʳ]
4. Prayer of Inclination (Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει σου οἰκονομίᾳ)
5. Communion and Dismissal [f. 24ᵛ]

D. **Prayer of the Cup** (*Εὐχὴ τοῦ ποτηρίου*[12]): (Ὁ) θεός, ὁ τὰ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύϊ σου.

E. **Prayer for the Removal of the Crowns** (*Εὐχὴ εἰς ⟨τὸ⟩ ἀποστεφανῶσαι*[13]) [25ʳ]

F. **Rite for Untying/Dismantling the Nuptial Chamber (Curtain)** (*Εὐχὴ εἰς λύσ(ιν) παστοῦ γάμου*[14]) [f. 26ʳ]

1. Prayer Νυμφῶνα καταντήσαντες οἱ δοῦλοί σου
2. Prayer of Inclination (Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παραγενάμενος ἐν Κανᾷ ...) [f. 26ᵛ]

The Rite of Engagement and the Rite of Marriage contained in *Sinai Gr. 957* are both found in Constantinopolitan sources with only minor variations.[15] The same is true for the Prayer of the (Common) Cup.[16] The prayer for removing the crowns, however, is not the one commonly found in Constantinopolitan euchologies.[17] Furthermore, the priestly prayers of the nuptial chamber are not witnessed in Constantinopolitan sources.[18] Thus, we

[11] Partially found in *Ibid.* 4-5.

[12] See *Ibid.* 5.

[13] Full text in *Ibid.*

[14] See *Ibid.*

[15] The prayers in the Rites of Engagement and Marriage correspond with those found, for example, in *Paris Coislin 213*, with some variations in the litanies. See Arranz, *Eucologio Costantinopolitano* 323-328. *Barberini Gr. 336* already contains these prayers in the 8th century, minus the litany of the Rite of Engagement. See Parenti-Velkovska, *Barberini* 184-187.

[16] Arranz, *Eucologio Costantinopolitano* 329; Parenti-Velkovska, *Barberini* 188.

[17] *Paris Coislin 213* has the prayer Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν τοῦ ἐνιαυτοῦ στέφανον εὐλογήσας (See Arranz, *Eucologio Costantinopolitano* 331). Here the prayer is Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τὸν παράδεισον ἀκαμάτως φυτεύσας καὶ τὸν ἄνθρωπον οἰκείαις χερσὶ διαπλάσας (See Dmitrievskij 5).

[18] Constantine Porphyrogenitus writes that the Basileus and the Augusta, upon arriving at the nuptial chamber after the wedding, were accompanied by songs of blessing. However, there is no mention of priestly prayers accompanying this, and early euchologies of clear Constantinopolitan redaction do not include any prayers for blessings in the nuptial chamber.

have here a classic example of a euchology from the Byzantine periphery hinging its own traditional local prayers onto the rites of the Byzantine capital it was using as its model.[19] For at this time, the liturgical practices of Constantinople gained increasing influence among Chalcedonian Christians of Palestine and the Middle East.[20] As Constantinopolitan euchologies were being copied there, some local practices of the Byzantine periphery were also incorporated into them, thereby conserving them for posterity.[21]

Besides conserving these periphery practices, *Sinai Gr. 957* also gives one of the oldest redactions of the Constantinopolitan Rite of Marriage. Before investigating the rare periphery prayers included in the codex, let us take a brief look at this conservative redaction of the Constantinopolitan marriage rite, best observed by examining the placement of the Prayer for the Common Cup.

The Common Cup

The Prayer of the Common Cup, entitled simply "Prayer of the Cup" in *Sinai Gr. 957*, has, until recent studies, often puzzled scholars.[22] The famous Byzantine euchology *Barberini Gr. 336* from the second half of the eighth century,[23] places the Prayer for the Common Cup immediately before communion, thereby relating the prayer to the Eucharist itself. Be-

---

See Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies. Texte établi et traduit par Albert Vogt, Tome II* (Paris 1935) 181.

[19] On this phenomenon, see S. Parenti, "The Liturgical Tradition of the Euchologion 'of Archimedes'" in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III/2 (2005) 69-87, here 76, updated and reprinted recently as S. Parenti, "La tradizione liturgica dell'eucologio 'di Archimede Pitagorico'" in *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi* (Vatican City State 2010) 129-145, here 135. See also, more recently, S. Parenti, "Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacrament" in *Ecclesia Orans 27* (2010).

[20] On this phenomenon, see most recently G. Radle, "*Sinai Greek NE/MΓ 22*: Late 9th/ Early 10th Century Euchology Testimony of the Liturgy of St John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition" in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III/8 (2011) 169-221.

[21] *Ibid*. Cf. S. Parenti, *L'Eucologio Slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino. Seminario del Dipartimento di Studi Slavi dell'Europa Centro-Orientale – Università di Roma "La Sapienza"* (Filologia Slava 2, Rome 1997) 21-24.

[22] For earlier studies which sought to make sense out of the common cup, see Passarelli, "Stefanoma" 386-387, who gives two different hypotheses as to the origin of the common cup, one eucharistic and one non-eucharistic; Baldanza 339-340, who seems to connect the common cup with eucharistic origins; Ritzer 202-206, who also discusses the common cup, noting that while *Barberini Gr. 336* considers it eucharistic, the norm in manuscripts is that the common cup is non-eucharistic.

[23] See Parenti-Velkovska, *Barberini*.

cause *Barberini Gr. 336* is our oldest euchology, this gives the impression that the common cup was originally eucharistic.

However, among the Sinai New Finds manuscripts, rediscovered only in 1975, there is a very significant portion of a euchology, *NE / MΓ 53*, dated to the eighth/ninth century.[24] This new-found source is more or less contemporaneous with the Barberini Codex. It contains within it prayers for engagement (f. 79r-80r),[25] as well as the Rite of Marriage (f. 80r-82v). Although the euchology was copied in the region of Palestine, the Rite of Marriage is Constantinopolitan, and corresponds to the rite contained within *Barberini Gr. 336*. However, the structure of the Rite of Marriage in this manuscript is older than that found in the Barberini Euchology. The major difference is that *NE / MΓ 53* contains no Prayer of the Common Cup.[26] Instead, the Prayer of Inclination is simply followed by the rubric: *Καὶ μετὰ τὸ Ἀμὴν μεταδιδοὺς αὐτοῖς τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας ἀπολύει* (f. 82v).

This older structure of marriage is confirmed by *Sinai Gr. 957*. While *Sinai Gr. 957* does contain a Prayer of the (Common) Cup, it does not incorporate this prayer into the actual Rite of Marriage as the Barberini Codex does. After the Prayer of Inclination in *Sinai Gr. 957*, there is a rubric identical to *Sinai NE / MΓ 53*: *Καὶ μετὰ τὸ Ἀμὴν μεταδιδοὺς αὐτοῖς τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας ἀπολύει*. The Prayer of the Common Cup follows this rubrical line, thereby positioning the common cup not only after communion, but even after the dismissal of the Rite of Marriage itself. This exclusion of the common cup from the actual Rite of Marriage is also found in the tenth-century southern Italian euchology *St Petersburg 226* (f. 104^{r}).[27] Yet in both *Sinai Gr. 957* and *St Petersburg 226*, the Rite of Marriage includes communion in the Presanctified Gifts, just like *Sinai NE / MΓ 53* and the Barberini Eu-

---

[24] See P. G. Nikolopoulos (et al.), *Τὰ νέα εὑρήματα τοῦ Σινᾶ* (Athens 1998), 150. See also P. Géhin and S. Frøyshov, "Nouvelles Découvertes Sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscripts grecs" in *Revue des Études Byzantines* 58 (2000) 167-184, here 176-177. Christos Kanavas is currently writing his doctoral thesis on this manuscript at the Pontifical Oriental Institute (PIO), Rome. See the official publication of PIO, *Anno Accademico 2009-2010. Atti* 53. Kanavas is also preparing for press a critical edition of this euchology, which we are all awaiting anxiously.

[25] The first prayer of engagement corresponds to the Constantinopolitan prayer found in *Barberini Gr. 336* (Parenti-Velkovska, *Barberini* 184), while the second, alternative prayer for engagement is not Constantinopolitan: Δέσποτα φιλάνθρωπε Κύριε, ὁ διὰ τῆς προφητικῆς φωνῆς, f. 79v-80r.

[26] The euchology also does not include within it the diaconal litany for marriage contained in *Barberini Gr. 336* (Parenti-Velkovska, *Barberini* 186.2-8).

[27] On this manuscript, see A. Jacob, "L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. Gr. 226 (Xe siècle)" in *Le Muséon* 78 (1965) 173-214. See also P. Koumarianos, *Il Codice 226 della Biblioteca di San Pietroburgo. L'Eucologio Bizantino di Porfyrio Uspensky.* (Dissertatio ad Doctoratum, Rome 1996) §196.

chology. Therefore, we can affirm that the common-cup prayer refers to an entirely different, non-eucharistic chalice.

The placement of the common-cup prayer outside the Rite of Marriage in *Sinai Gr. 957* and *St Petersburg 226* makes sense when we consider that this prayer likely takes its origins from a ceremonial benediction of the nuptial banquet, which originated at a time before it was customary to celebrate marriage rites in church.[28] As Michael Zheltov has pointed out, Theophylactos Simocatta's description of the wedding of Emperor Maurice in 582 helps to shed light on the practice of the common cup in Byzantium.[29] While we are told that the wedding rite included communion, the wedding banquet begins with what appears to be a ceremonial common cup.[30] The domestic use of a common cup within Christian nuptial rites is a practice witnessed far beyond Byzantium.[31] This domestic origin of the common cup would suggest that the placement of the common-cup prayer in *Barberini Gr. 336* is simply an awkward attempt to incorporate a domestic rite into the Rite of Marriage, applying this prayer to the already-sanctified eucharistic chalice. Even though *Sinai Gr. 957* was copied over a century after the Barberini Codex, it nevertheless conserves the more ancient Constantinopolitan structure, since it contains a eucharistic chalice within the Rite of Marriage, and another non-eucharistic common-cup blessing apart from the Rite of Marriage.[32]

---

[28] Khoulap 176.

[29] Zheltov 205.

[30] *Ibid.* We must be careful however not to presume that the actual marriage rite at this time was already performed in church as Zheltov suggests it probably was. Theophylactos only states that it occurred in the large inner room (ἐν τῷ μεγάλῳ θαλάμῳ) near the hall known as the *Augusteus* (Αὐγουσταῖος). I. Bakkerus (ed.), *Theophylacti Simocattae. Historiarum Libri Octo* (Bonn 1834) 51. Only in 610 with the wedding of Heraclius and Irene do we have the first testimony that the Constantinopolitan ecclesiastical nuptial rite was celebrated in a church. See Parenti, "Matrimonio" 270. Cf. C. De Boor (ed.), *Theophanis Chronographia* (Leipzig 1883) I: 299.

[31] The common-cup prayer in the Armenian tradition, although done in the church today, was still carried out in the house until the 19th century. See Pentkovsky, "Mariage" 264. Cf. F. van de Paverd, "Forme celebrative del matrimonio nelle chiese orientali" in *La celebrazione del matrimonio cristiano. Atti della V settimana di studio dell'associazione professori di liturgia* (Bologna 1977) 11-116, here 72-73; H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis* (Würzburg 1864) II: 464-476, 482. A sort of domestic common-cup folk blessing can also be witnessed in the West. See below, note 54.

[32] See Parenti, "Matrimonio" 272. Cf. Pentkovsky, "Mariage" 264. Although a rubrical indication in *Sinai Gr. 957* leaves open the possibility that the Prayer of the Cup was celebrated immediately after the dismissal, the fact remains that it is still found outside the Rite of Marriage. Baldanza was correct to note a strong connection between marriage and the Eucharist (see Baldanza 234-326, 347-349). However, his analysis of the Common Cup must be nuanced, considering that *Barberini Gr. 336*'s connection of this cup to the presanctified gifts can be confirmed as anomolous among our early sources.

While *Sinai Gr. 957* gives us rare testimony concerning the more primitive structure of the Constantinopolitan Rite of Marriage, the most fascinating aspects of the nuptial rites in this manuscript are its non-Constantinopolitan elements, namely the unique prayers regarding the nuptial bedchamber rites. The remainder of this article will be devoted to these prayers.

Nuptial Chamber Rites

The nuptial chamber rites in *Sinai Gr. 957* have received little attention from scholars. The first of the two bedchamber rites (see structure above, part **B**) is entitled the Rite for the Setting Up/Preparation of the Nuptial Chamber (*Εὐχὴ εἰς τὸ στῆσαι παστὸν γάμου*). The second rite (see structure above, part **F**) is found at the end of the nuptial section of the codex and is entitled the Rite for the "Untying" of the Nuptial Chamber (*Εὐχὴ εἰς λύσ(ιν) παστοῦ γάμου*). The most recent studies on Byzantine marriage though, either ignore or misinterpret this rite of "untying" the bedchamber.

Pentkovsky, writing specifically about *Sinai Gr. 957*, neglects to identify this final bedchamber rite, labeling the structure of marriage in *Sinai Gr. 957* as terminating with a prayer for the removal of the crowns.[33] Parenti mentions the rite, but instead misinterprets it as a prayer for the "untying" of the crowns instead of the bedchamber,[34] even though *Sinai Gr. 957* already contains a prayer for the removal of the crowns (see structure above, part **E**). Vladimir Khoulap follows Parenti's mislabeling of the prayer, calling it *Gebet zur Lösung der Kränze*.[35]

The association of this rite with crown removal is likely due to a variety of reasons. First, the beginning prayer of this rite is still found in Byzantine euchologies today, but is labeled and interpreted as the Prayer for Removal of the Crowns on the Eighth Day.[36] Second, although the word παστός in the title of the prayer primarily refers to a "bed" or "bedchamber," the word can on rare occasion be translated as "wedding crown."[37] In addition, the word λύω — used elsewhere in connection with crown removal — would

---

[33] Pentkovsky, "Mariage" 285.

[34] Parenti, "Matrimonio" 278. Consult the English edition of the same article, since there is an obvious typographical misprint in the Italian version. Parenti clearly labeled the prayer for untying the crowns (*sciogliere*) instead of choosing the crowns (*scegliere*) as the Italian version reads. See A. Chupungco (ed.), *Handbook for Liturgical Studies, vol IV: Sacraments and Sacramentals* (Collegeville 2000) 265.

[35] Khoulap 185, note 564.

[36] See for example the *Μικρόν Εὐχολόγιον* of the Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Athens 2007) 125.

[37] "ὁ νυμφικὸς στέφανος" is given as a rare meaning for the use of the word παστός in D.

not seem to make much sense if applied to παστός as bedchamber. Finally, *Sinai Gr. 957* already contains a prayer for the preparation of the nuptial chamber. While prayers before a bedchamber can be found in Greek euchologies,[38] a prayer for both the preparation of the nuptial chamber in addition to another prayer for the "untying/dismantling" of it, is not witnessed in other Byzantine euchologies.[39]

However, the title of this prayer uses the word παστός in the singular, making the plural "crowns" interpretation less likely. In addition, as we shall see, the first prayer of this rite alludes to the already-completed prayer of crown removal, and opens with an explicit reference to the nuptial bedchamber. It seems apparent, then, that the rite titled as *"Εὐχὴ εἰς λύσ(ιν) παστοῦ γάμου"* should be interpreted within the context of a rite for the "dismantling" of the nuptial bedchamber.

Since *Sinai Gr. 957* is our only Greek euchology containing rites for both preparing and dismantling a nuptial chamber, we must look beyond Byzantine euchologies when seeking out their liturgical and cultural significance.

An East-Syrian Parallel

The meaning of such rare nuptial-chamber rites in *Sinai Gr. 957* can be discerned by looking at a parallel phenomenon in the ancient East-Syrian tradition, which contains a rite both for setting up the nuptial bedchamber, and another rite for the chamber's dismantling.[40] The East-Syrian rite for setting up the nuptial chamber, also referred to as its "veiling," or "knotting,"[41] is traditionally performed before the newlyweds retire for the

---

Dimitrakou, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, vol. VII (Athens 1949) 5581. Cf. John Chrysostom's homily *Against the Theatre* in *PG*, 56: 551.

[38] See below, note 67.

[39] Some less-studied euchologies do contain two prayers that are related to the nuptial chamber. However, there is no other euchology to my knowledge that contains prayers entitled explicitly for both the *preparation* and the *dismantling* of the nuptial chamber. In *Ottoboni Gr. 344* (a. 1177), there is a Prayer of the Nuptial Chamber (Εὐχὴ λεγομένη εἰς τὸν νυμφῶνα, f. 189v) that is found in some Italo-Greek sources (Εὐλογητὸς εἶ Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς τῇ κλήσει σου τῇ ἁγίᾳ). It is followed by the second prayer in the Rite of Dismantling the Nuptial Chamber of *Sinai Gr. 957*, which it entitles instead as Εὐχὴ εἰς τὸ ἆραι τὰ στεφάνια (f. 190r). *Vatican Gr. 1863* (12th c.) also once contained two prayers related to the Nuptial Chamber. The first prayer is the Prayer of the Nuptial Chamber found in *Ottoboni Gr. 344*. The second prayer, which is for the dismantling of the nuptial chamber, is now missing, since there is a lacuna immediately after the prayer's title (f. 121v). On *Ottoboni Gr. 344*, see F. Quaranta, "In difesa dei matrimoni greci e del mattutino pasquale. Un testo pugliese inedito del XIII secolo" in *Studi sull'Oriente Cristiano* 5 (2001) 91-117.

[40] Yousif 253-256; Muraviev 179.

[41] Moussess 131.

evening. The tradition is to give the couple a place and period of privacy, often by veiling off for a week a section of the otherwise crowded household.[42] After the bridal week, the rite of dismantling, or unveiling, the bedchamber is celebrated.[43]

Both the titles and the content of the nuptial-chamber prayers found in *Sinai Gr. 957* indicate that these East-Syrian customs were not peculiar to the "Nestorian" East. The word παστός in the titles of the *Sinai Gr. 957* prayers could very well be translated as "chamber curtain,"[44] allowing us to interpret the rites of our manuscript as rites for the setting up and later untying of the nuptial chamber curtain. Such a literal reference to the tent-like chamber erected for the privacy of the couple is echoed in the East-Syrian tradition, which entitles the prayer for the setting up of the nuptial chamber literally as the "knotting" — i.e., tying — of the nuptial chamber, in reference to its curtain.[45] Regardless of how we translate the word παστός in *Sinai Gr. 957*, however, the meaning of the titles of the prayers should be understood as prayers for preparing and then dismantling an enclosed space used as a bridal chamber for the newlywed couple.

The contents of the prayers for the preparation and dismantling of the nuptial chamber in *Sinai Gr. 957* also match the East-Syrian scheme. The text of the prayer for the preparation of the nuptial chamber anticipates the consummation of the nuptial union, making explicit request of God that the newlyweds (νεονύμφους) be blessed with good childbearing (παιδοποιΐαν ἀγαθὴν). Likewise, as we shall see below, the idea that the taking down of the nuptial chamber brings the marriage ritual to a close is found in the first prayer of that rite (see structure, part **F1**).[46]

The nuptial-chamber rites centered on a couple's first bridal week have common origins, or at least parallels, in ancient Jewish marriage customs that go back to antiquity.[47] The *nissu'in*, or Jewish marriage, is sometimes even referred to as the *huppah*, the name for the nuptial tent or house in which the marriage was to be consummated.[48] And the marriage ceremony,

---

[42] Badger 271.

[43] Muraviev 179; Moussess 131. Both Raes and Badger neglect to include this rite in their studies of Chaldean marriage. Yousif 255.

[44] H.G. Liddell-R. Scott, *Greek-English Lexicon. 9th edition with a revised supplement* (Oxford 1996) 1346.

[45] See Badger 271.

[46] Although subtle, there are some similarities between the *Sinai Gr. 957* prayer for the preparation of the nuptial chamber and one of East-Syrian prayers. See Badger 274 for an English translation of this Chaldean prayer.

[47] See Kashani-Posner 1032.

[48] To this day, Orthodox Jews employ a canopy in the marriage ceremony, recalling the original nuptial tent/chamber. See Kashani-Posner 1032, 1040-41.

which culminated with the bride and groom entering the *huppah* together, was followed by a bridal week of festivities and benedictions.[49] The book of Genesis (29:15-29) already refers to the stipulated week-long period of marital consummation in the story of Jacob's marriage to Leah (Gen 29:27-28).[50]

The importance of the nuptial chamber in Christian marriage rites of the Middle East is further illustrated at Dumbarton Oaks and in the de Clercq Collection by two surviving examples of sixth/seventh century golden marriage belts decorated with Christian iconographic motifs.[51] These belts, both from Syria, were likely worn by the bride as a blessing for her conception and childbirth, and are believed to have been specifically associated with the nuptial chamber.[52]

The importance of the nuptial chamber in Christian marriage blessings is not confined to the East. Well into the twelfth century in France, marriage beds were blessed by priests.[53] Even in England, at the wedding of Henry VII in 1486, the bishop gave a blessing over the wedding bed, followed by a common cup of sweetened and spiced wine, called the "benediction posset."[54] Remnants of the importance traditionally given to the nuptial chamber survive even today in the folk customs of modern Greece, where elaborate traditions abound for preparing and decorating the wedding bed.[55]

Thus, *Sinai Gr. 957* is a unique Byzantine liturgical source, conserving a substantial number of prayers to be said at home for the beginning of the conjugal life of a newlywed couple. From the early date of our manuscript, and the fact that these rites cannot be found completely intact in any other Greek euchology, I would suggest, as Passarelli suggested for the common cup,[56] that these bedchamber rites at home are likely antecedent to the time

---

49 Neusner (et al.), "Life Cycle" 803. For more on the week-long feast, see M. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton 2001) 178-180.

50 See Anne Schwerdtfeger, *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony* (Stockholm 1982) 42-43.

51 See E.H. Kantorowicz, "On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection" in *DOP* 14 (1960) 1-16.

52 G. Vikan, "Marriage Belts" in *ODB* II: 1304.

53 An example of this can be seen in account of the marriage of the son of Baudouin II, Count of Guines. See G. Duby, *The Knight, the Lady and the Priest. The making of modern marriage in Medieval France* (New York 1983) 257-258.

54 See G. Monger, *Marriage Customs of the World: from henna to honeymoons* (Santa Barbara 2004) 23-24.

55 I witnessed these folk rites recently at a wedding outside of Thessaloniki. One particularly memorable element included the act of rolling a baby over the bed so as to bless the fecundity of the couple about to be married.

56 Passarelli, "Stefanoma" 387; Khoulap 176.

when celebrating the rites of matrimony in the church building became widespread.[57] Already in the third century, the *Acts of Thomas* alludes to what some have interpreted as an association of Christian marriage blessing with the nuptial bedchamber.[58] So it seems that *Sinai Gr. 957* copied the early Constantinopolitan practices of prayers for engagement and prayers for marriage with presanctified holy communion, yet continued to include the older local usages in the euchology.

Arrangement of the Nuptial-Chamber Rites in Sinai Gr. 957

If the nuptial-chamber rites in *Sinai Gr. 957* are indeed a part of local nuptial consummation customs, as it seems to me, there is one odd aspect to their arrangement that requires explanation: the prayer for setting up the bedchamber (curtain) is oddly placed *before* the actual marriage crowning rite, while the prayer for unveiling the bedchamber is placed after it.[59] This would seem to inaugurate the conjugal life before the actual wedding has taken place. However, this odd structure can be explained if one takes into account that the Rite of Marriage in our manuscript is Constantinopolitan, whereas the nuptial-chamber rites were practiced in the Byzantine periphery. *Sinai Gr. 957* is simply trying to incorporate the traditional local blessings that were done at home into the structure of rites of the Byzantine capital, combining the two traditions in a way that appears to us as haphazard.

This surprising arrangement might not have appeared as haphazard to the scribe at the time of writing. For it would be anachronistic to project our canonical understandings back to a period when the rite of marriage in a church had just been made obligatory in Byzantium with the 89th *Novella* of Leo VI (+ 912).[60] And there is abundant evidence that the Byzantine periphery was slow to adopt this new practice.[61] One must also remember

---

[57] See above, note 30.

[58] See Ritzer 107-110, 274-276.

[59] Part of the discussion of this odd placement in Khoulap 185, note 564 was premature in my opinion, since, as mentioned above, he based his discussion on a misinterpretation of the nature of these nuptial-chamber rites.

[60] The idea of the necessity of an ecclesial blessing for marriage, while already visibly gaining ground in the 8th century, was first formalized legally under Leo VI. See L'Huillier, esp. 155-157.

[61] In 11th century Kiev, only members of the aristocracy were married with Church blessings. The 12th century Russian *Code of Jaroslav* gives a certain amount of ecclesial recognition for common law marriages, while in the 15th century, Metropolitan Fotij of Russia crusaded against common law marriages, showing they still persisted there. Stefan Dushan had to emphasize the necessity of ecclesial marriage blessings to 14th century Serbs. Many Georgians were still likely marrying without Church blessings into the late 12th century. See Eve Levin,

that according to the Council *in Trullo* (691-692), engagement already affected a matrimonial bond,[62] fulfilled only later by matrimonial cohabitation.[63] With these historical realities in mind, we cannot project onto the mind of our tenth-century periphery scribe an understanding that marriage — and with it, the beginning of conjugal life — is formulated only through the service of crowning.

However, Constantinopolitan marriage practices continued to gain prominence in the region, marginalizing the local nuptial-chamber rites. The likelihood that this process was already well underway at the time *Sinai Gr. 957* was copied is evidenced by the fact that a century later, the manuscript *Sinai Gr. 958*, while including the prayer for the veiling of the nuptial chamber more "appropriately" after the Rite of Coronation, incorporates it instead as a prayer for the removal of the crowns, even though it is immediately followed by another prayer for crown removal.[64]

The Rite of Dismantling the Nuptial Bedchamber (Curtain)

Further insight into the development of Byzantine nuptial practices can be gleaned from a closer examination of the *Sinai Gr. 957* rite for the dismantling of the nuptial bedchamber (curtain). As stated above, the first prayer in this rite (see structure chart, part **F.1**) is found in today's euchologies, yet under a different title, labeled instead as the prayer for crown removal on the eighth day. The prayer reads:

Νυμφῶνα καταντήσαντες οἱ δοῦλοί σου, Κύριε, καὶ τὴν ἀκολουθίαν ἐκτελέσαντες, τοῦ ἐν Κανᾷ Γαλιλαίας γάμου, καὶ συντελοῦντες καθ'ἑαυτῶν σύμβολα, δοξάν σοι ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.	We your servants, O Lord, having come to the nuptial chamber, and having accomplished the office of the marriage in Cana of Galilee and removed the symbols concerning it, send up glory to you, Father, Son.

Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900-1700 (New York 1989) 83-86 and notes. See also L'Huillier 160-161 and notes.

[62] Canon 98 of the Council *in Trullo* gives the charge of adultery to any man who espouses a woman already engaged to another living man: Ὁ ἑτέρῳ μνηστευθεῖσαν γυναῖκα, ἔτι τοῦ μνηστευσαμένου ζῶντος, πρὸς γάμου κοινωνίαν ἀγόμενος, τῷ τῆς μοιχείας ὑποκείσθω ἐγκλήματι. See G. Alberigo (et al.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, editio critica I: The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II, 325-787* (Turnhout 2006) 290. Cf. G. Nedungatt & M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited. Kanonika 6* (Rome 1995) 179. For other examples of the canonical near-equivalency between engagement and marriage see Parenti, "Matrimonio" 269 and Ritzer 178-180.

[63] Such was also the case amongst Jews in antiquity. Kashani-Posner, "Marriage," 1032; Neusner (et al.), "Life Cycle" 802-803.

[64] The bed preparation prayer is entitled Εὐχὴ τὸ ἐπᾶραι στέφανα ἀπὸ τὰς κεφαλὰς τῶν νεονύμφων, while the following prayer is entitled Εὐχὴ εἰς τὸ λῦσαι στέφανα. See Dmitrievskij 31.

In the verb structure of this prayer, the first two clauses use the aorist participle (καταντήσαντες, ἐκτελέσαντες), while the third clause uses a present participle (συντελοῦντες) when referring to the removal of the symbols of marriage, i.e., the marriage crowns. This gives the impression that the removal of the crowns has just taken place. The fact that some sources, including today's euchologies, associate this prayer with crown removal on the eighth day, and that the Syro-Oriental prayer for the dismantling of the wedding bed on the eighth day also includes within it the deposition of crowns,[65] it appears that *Sinai Gr. 957* is prescribing a similar combined rite for removing the crowns and unveiling the nuptial chamber together a week after the wedding, in keeping with regional customs.

It does not seem rash, then, to suggest that the Byzantine tradition of hanging wedding crowns above the bed of a couple for a week-long period following the marriage[66] might have its origins in Middle-Eastern consummation customs. If the crowns are removed on the same occasion as the dismantling of the wedding bedchamber, and the bedchamber is specifically erected for the couple's privacy during the first week of marriage, it would hardly be feasible to expect the couple to actually wear the crowns during their time in the bedchamber! Hence, placing the crowns above the bed during the bridal week doubtless developed as a symbolic placement, exalting the crowns over the couple as they begin their married life.

Additionally noteworthy about this prayer for the rite of dismantling the nuptial chamber is its perdurance into later times,[67] even entering our modern euchologies, yet understood instead as a prayer for the removal of the crowns on the eighth day.[68] The prayer has been modified by one letter though, changing the "N" in "Νυμφῶνα" to "Σ" for "Σύμφωνα", so that now, instead of "We your servants, O Lord, having arrived at the nuptial chamber," we have instead "arrived at concord/consent": "Σύμφωνα καταντήσαντες οἱ δοῦλοί σου ...". Incorporating this prayer into a place where there was never the blessing of the wedding bed, or at least where it was no longer practiced (i.e., in places more under Constantinopolitan influence), it was only logical that the prayer would be altered to fit a completely dif-

[65] Moussess 131.

[66] G. Vikan, "Marriage Crowns" in *ODB* II: 1306.

[67] The 13th c. Palestinian manuscript *Great Lavra 189* contains the first prayer of the untying rite combined with the prayer for the preparation of the bedchamber under the title Εὐχὴ εἰς τὸ λῦσαι παστόν. See Dmitrievskij 184. Another Palestinian manuscript from the 13th c., *Sinai Gr. 960* contains the second prayer of the unbinding entitled Εὐχὴ εἰς τὸ ἀπολῦσαι παστόν, followed by the first prayer of unbinding entitled Εὐχὴ ἑτέρα. See *Ibid.* 194.

[68] Although the prayer's title indicates it as a prayer for removing the crowns on the eighth day, when it is used, it will often be recited as the prayer that closes the marriage rite (said after the actual dismissal). However, many priests will omit using it altogether.

ferent context and meaning. The change in the text of the prayer was not simply an attempt to make the prayer less sexually explicit, as has been suggested.[69] There would be no reason to change a prayer so explicit by nature unless it was no longer recited at the nuptial chamber.

While the Greek prayer used today only alters one letter of the original text found in *Sinai Gr. 957*, some redactions sought to modify it further, "correcting" the "odd" use of the first person plural.[70] If the prayer is referring to the act of arriving at concord, then, in the context of the marriage, this concord should certainly refer just to the couple, and not to everyone present. This "correction," incorporated into Slavonic translations of the prayer, survives in the Slavonic redaction to this day. Hence, we read in the Slavonic version, "Your servants (third person plural), O Lord, having arrived at consent ... send up glory to you ..." (Согласная достигше раби Твои, Господи ... славу Тебе возсылают ...).[71]

Conclusions

Sinai Gr. 957 greatly illuminates our knowledge of the history of the development of the Byzantine Rite of Marriage. From our analysis of the rite in this codex we can draw the following conclusions:

1. Christian rites of priestly blessings for the nuptial bedchamber, imparted both before and after a bridal week, are not limited to the Assyrian East, but can also be traced in the Byzantine periphery as evidenced by *Sinai Gr. 957*.
2. The current Rite for the Removal of Marriage Crowns on the Eighth Day found in present-day Byzantine euchologies contains a prayer that was originally for dismantling the nuptial bedchamber after the bridal week was brought to a close. Later, the prayer became associated with the crown-removal prayer, and altered to varying degrees, as the practice of the nuptial-chamber blessing decreased. This shift was only natural, as the crowns had at one time been removed on the same occasion as the unveiling of the nuptial chamber.
3. The Byzantine practice of hanging crowns above the bed for a week

---

[69] As Arranz wrote: "... *Symphona katantisantes, terme qui sauve mieux la pudeur.*" M. Arranz, "La tradition liturgique de Constantinople au IXe siècle et l'Euchologe Slave du Sinaï" in *Studi sull'Oriente Cristiano* 4/2 (2000) 91.

[70] *Athens Ethnike Bibliotheke 670* is one example, cited by P. Trempelas in *Μικρόν Εὐχολόγιον, Τ. Α΄:* Αἱ ἀκολουθίαι καὶ τάξεις Μνήστρων καὶ Γάμου, Εὐχελαίου, Χειροτονιῶν καὶ Βαπτίσματος (Athens 1998) 81.

[71] *Требник Митрополита Петра Могили Київ 1646*, reprint of the original 1646 edition (Kiev 1996) I: 427.

following marriage seems to have its origin in these rites and customs surrounding the bridal week of marital consummation.

4. The rites of marriage found in present-day Byzantine euchologies do not, as is often stated, simply take their origins from two rites, the Offices of Engagement and Marriage. Rather, they also originate from a third place: the home. The group of marriage rites originally performed at home would especially include today's Prayer of the Common Cup and the above-cited Prayer for the Removal of the Crowns on the Eighth Day (Σύμφωνα καταντήσαντες ...).

Sinai Gr. 957 gives us a colorful example of how, prior to the practice of marriage within the church building, Christian peoples celebrated marriage with priestly blessings at home. The Church came to the couple, entering their home as they sought to begin their journey forming a new household together at the inauguration of their conjugal life.

Such nuptial-chamber blessings can be found throughout the Christian world. As we saw, rites of this nature traditionally exist among Chaldean Catholics and Assyrian Orthodox. The West even has its own tradition of nuptial chamber blessings. Some folk customs involving the nuptial chamber can still be seen to this day in Europe, particularly in Greece.

The act of associating marriage with the sexual life of a couple is a natural phenomenon, tied to the essence of being human. For Christians, who see the self-giving sexual bond as an icon of Christ and his Church, bed blessings, whether via folk traditions or priestly prayers, are precisely what one would expect to find.

List of abbreviations employed in this study

Arranz, *Eucologio Costantinopolitano* = M. Arranz, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatikon & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale)* (Rome 1996).

Badger = G.P. Badger, *The Nestorians and their Rituals, vol. II* (London 1987).

Baldanza = G. Baldanza, "Il rito del matrimonio nell'eucologio Barberini 336. Analisi della sua visione teologica" in *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979) 316-351.

L'Huillier = P. L'Huillier, "Novella 89 of Leo the Wise on Marriage: An Insight into its Theoretical and Practical Impact" in *The Greek Orthodox Theological Review* 32/2 (Brookline, MA 1987), 153-162.

Jacob, "Note" = A. Jacob, "Note sur la prière Κτίστα τῶν ὑδάτων de L'Euchologe Barberini" in *Byzantion* 56 (Brussels 1986), 139-147.

Kashani-Posner, "Marriage" = R. Kashani-R. Posner, "Marriage" in G. Wigoder (ed.), *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem 1996).

Koulap = V. Koulap, *Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kir-*

che mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien. Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 52 (Würzburg 2003).
Moussess = C. Moussess, *Les livres liturgiques de l'Église chaldéenne* (Beirut 1955).
Muraviev = A. Muraviev, "Les rites du mariage dans les églises de langue syriaque" in *Études Syriaques 3. Les liturgies syriaques* (Paris 2006).
Neusner (et al.), "Life Cycle" = "Life Cycle in Judaism," in J. Neusner, A. Avery-Peck, W.S. Green (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism* (Leiden 2000), 803.
Parenti, "Matrimonio" = S. Parenti, "Matrimonio. In Oriente." in A. Chupungco (ed.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* (Rome 1998), vol. IV, 267-285.
Parenti-Velkovska, *Barberini* = S. Parenti – Elena Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta con traduzione italiana* (Rome 2000).
Passarelli, "Stefanoma" = G. Passarelli, "La Cerimonia dello Stefanoma nei Riti Matrimoniali Bizantini secondo il codice *Cryptense Gb VII* (X sec)" in *Ephemerides Liturgicae*, 93 (Rome 1979), 381-391.
Pentkovsky, "Mariage" = A. Pentkovsky, "Le cérémonial du mariage dans l'Euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle" in *Le Mariage. Conférences Saint-Serge. LXe semaine d'études liturgiques* (Rome 1994), 259-287.
Ritzer = K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* (Paris 1970).
Yousif = P. Yousif, "La célébration du mariage dans le rite chaldéen" in *La Celebrazione Cristiana del Matrimonio. Simboli e testi* (Rome 1986), 217-259.
Zheltov = M. Zheltov, "Вступление в брак: библейское осмысление и церковное чинопоследование" in *Таинства Церкви: Материалы подготовительных семинаров. Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах»* (Moscow 2007), 198-206.

Summary

The tenth-century Palestinian codex *Sinai Gr. 957* contains one of the oldest redactions of the Constantinopolitan nuptial rites of Engagement and Marriage. In addition to copying the marriage practices of the tradition of the Byzantine capital, the euchology also includes local marriage rites celebrated at the nuptial bedchamber. These nuptial-chamber blessings have been overlooked or misinterpreted by Byzantine liturgiologists. This article dispels the misunderstandings surrounding these prayers, places them in their historical context, and shows how these prayers from the Byzantine periphery came to influence the development of the Byzantine Rite of Marriage as we know it today.

Pontifical Oriental Institute
Rome, Italy
gabrielradle@gmail.com

Gabriel Radle

Aleksandra Filipović

L'architettura sepolcrale bizantina sulle isole di Gemile e Karacaören in Lycia*

A sud dell'odierna città di Fethiye, l'antica Telmessos di Licia, s'apre un altro golfo, quello di Belceğiz (fig. 1). In uno splendido paesaggio naturale, due isole, Gemile e Karacaören si stagliano nel mare, difficilmente distinguibili da lontano per chi arriva da sud. Il golfo e gli insediamenti della terraferma sono stati campo di lavoro archeologico dall'inizio degli anni '90 soprattutto ad opera di una équipe giapponese che dopo un iniziale *survey* a suo tempo pubblicato, ha scavato parzialmente una chiesa (Chiesa III) sul sommitale di Gemile[1]. Dal 1999 al 2003 sono stati, invece, intrapresi lavori di scavo sui siti posti sulla terraferma, un impegno condotto dalla direzione del museo archeologico di Fethiye, coadiuvata da Sh. Tsuji[2]. Le due isole che si terranno in considerazione fanno parte di un insieme più ampio: geograficamente si parte dalla baia di Ölüdeniz a sud, allargando-

* Ringrazio il prof. Vincenzo Ruggieri, che mi ha gentilmente invitato a fare parte dell'équipe archeologica del Pontificio Istituto Orientale nel periodo dal 2006 al 2010. Un ringraziamento a parte va ai colleghi sul campo che hanno lavorato con me in questi anni di ricerca: Matteo Turillo, Domenico Mignosa, Morgan De Rodi e Giuseppe Sbaraini. Per le chiese su Gemile si useranno per convenzione le sigle degli archeologi Giapponesi; alle tombe sono state applicate delle sigle per rendere il testo più scorrevole.

[1] Per queste due isole e gli insediamenti a terra, si veda: *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The First Preliminary Report*, ed. by Sh. Tsuji, *Memoirs of the Faculty of Letters Osaka Univ.*, 35 (1995), Osaka 1995 (in seguito come *Survey*); *The Island of St. Nicholas. Excavation and Survey of the Gemiler Island Area, Lycia, Turkey*, ed. by K. Asano, Osaka 2010 (in seguito come *The Island of St. Nicholas*); *Higashichichukai no Kouwantoshiiseki no Sougouteki Kenkyu* (= *Comprehensive Study of the Harbour City Site in East Mediterrenean*), ed. by K. Asano, Aichi University 2002 (con i primi risultati di scavo sulla *Church* III); C. Foss, "The Lycian Coasts in the Byzantine Age", *DOP* 48 (1994) 6-9; H. Hellenkemper und F. Hild, *Lykien und Pamphylien* (*Tabula Imperii Byzantini* B. 8), Wien 2004, pp. 681-683 s.v. *Perdikonêsi* e 599-601 s.v. *Karacaören Limanı und Ada* (in seguito come TIB 8); per la tecnica ed affreschi di alcune tombe su Karacaören, cf. V. Ruggieri e M. Turillo, "Considerazioni aggiuntive su siti dell'Asia Minore (Caria e Licia [*TIB* 8]): note storiche, lettura di strutture murarie ed analisi delle tecniche pittoriche", *OCP* 73 (2007) 123-130.

[2] Sh. Tsuji, "Notes from the Field in Ölüdeniz, Muğla, T.C.", *Otemae Journal of Humanities* (Otemae Univ., Nishinomiya, Japan, 2001) II, pp. 3-26; I. Malkoç and Sh Tsuji, "Preliminary Report on the Excavations in Ölüdeniz Area, Lycia, by Fethiye Museum, Ministry of Culture, Turkey, during 1999-2004", *Al-Rāfidān* 26 (2005) 1-24.

OCP 78 (2012) 149-177

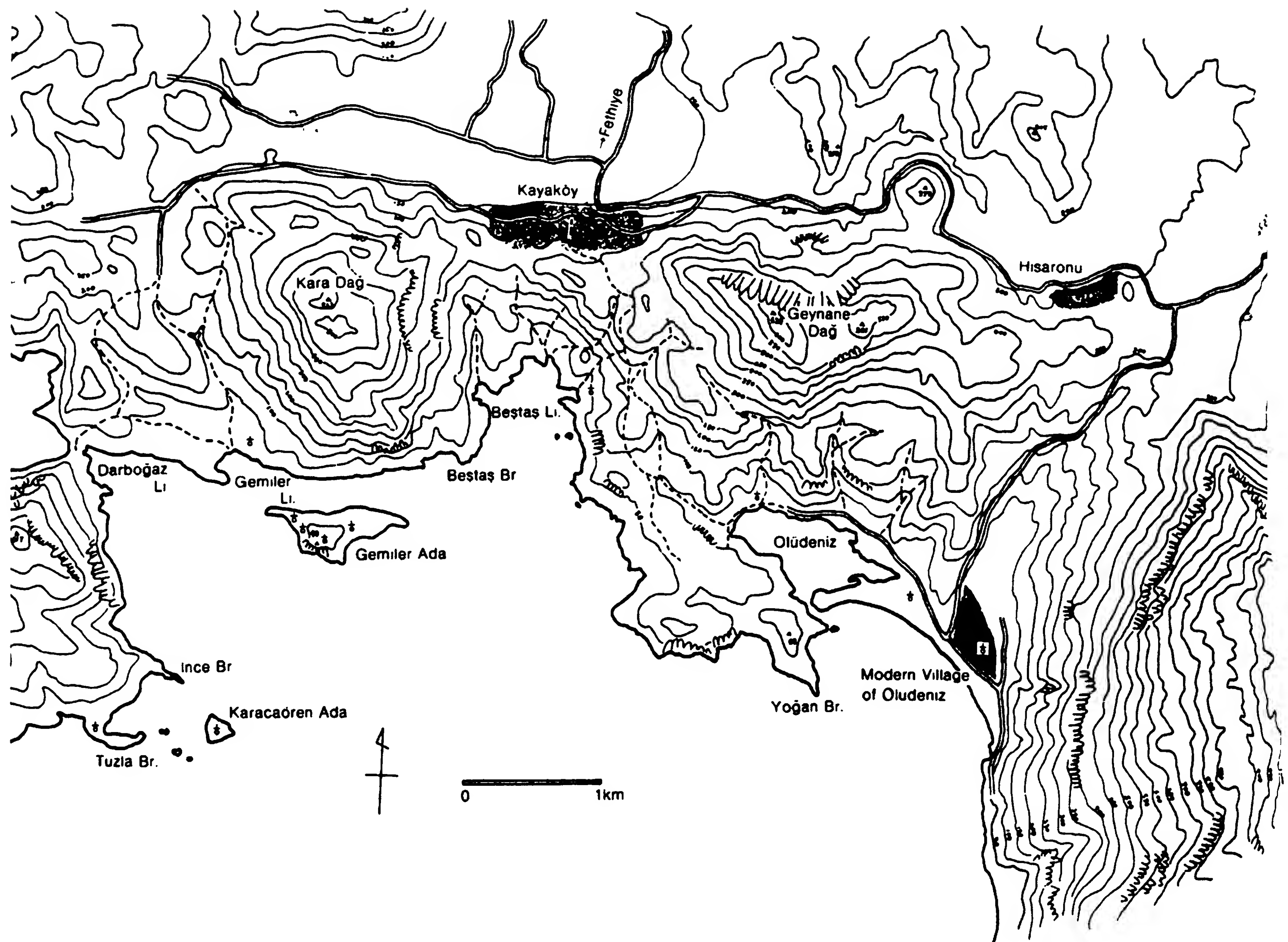


Fig. 1. Golfo di Belceğiz. Da *The Survey*.

si poi ad ovest toccando Beştaş, Gemile Köyü, Gemile adası, Karacaören adası, finendo con Yarım adası. Per motivi inerenti al soggetto in esame, solo due isole conservano un insieme architettonico sepolcrale che possa considerarsi unità ben strutturata. Giacché si tenterà di leggere l'impegno architettonico versato su queste unità-necropoli, la presente ricerca terrà in considerazione l'isola grande di Gemile e quella più piccola di Karacaören.

In altra sede V. Ruggieri ha trattato questo territorio considerandolo come un "insieme urbanistico ed architettonico", sottolineando soprattutto l'aspetto topografico di un centro urbano, l'isola di Gemile, con diversi insediamenti extraurbani sulla terraferma aventi differenti funzioni[3]. Il

[3] V. Ruggieri, "Levissos (?): un caso di topografia urbana in Licia", in *Vie per Bisanzio, Atti del XX Congresso Nazionale di Studi Bizantini*, a cura di A. Rigo e A. Babuin, Venezia 2012, in stampa. Lo stesso ha trattato questa geografia in: "ΛΕΒΙΣΣΟΣ, ΜΑΡΚΗ, ΜΑΡΚΙΑΝΗ e S. Nicola:

culmine dello sviluppo raggiunto da questo complesso insediativo è stato certamente tutto l'arco del VI secolo, quando ancora il traffico marittimo sulle coste licie produceva non solo scambi culturali, ma soprattutto una ricchezza economica che giustificava in gran parte anche l'architettura funeraria. V'è stata, come da aspettarsi, una flessione urbana e sociale dovuta alle razzie arabe cominciate attorno alla metà del VII secolo e protrattesi per un lungo periodo prima di una debole ripresa in epoca medievale. Si ritiene che quest'ultima fase, pur se riscontrabile nelle due isole delle quali si parlerà — Gemile e Karacaören —, resta tuttavia molto limitata e si prolunga probabilmente fino al pieno XIII secolo. Il fine di queste pagine non prevede dunque l'analisi architettonica di tutta questa sezione del golfo, quanto piuttosto intende valutare il significato della molteplice e buona produzione di architettura sepolcrale concentrata sulle due isole. Si è voluto, inoltre, evitare un'analisi degli affreschi presenti sporadicamente all'interno di qualche tomba: questo argomento, affrontato in passato da qualche studioso, esula dal nostro scopo lasciando l'intera lettura di qualche ciclo agli storici dell'affresco. Ad una breve introduzione a carattere urbanistico ed architettonico delle isole, segue l'analisi delle strutture tombali[4]; delle considerazioni finali a carattere tecnico-costruttivo e storico-culturale chiuderanno il contributo.

Accenni sull'urbanistica ed architettura di Gemile e Karacaören.

L'isola di Gemile è lunga circa 1000 m e larga circa 350 m nella parte centrale (fig. 2). Si tratta di una collina calcarea, ripida sui versanti nord e sud ed estesa in lunghezza secondo l'asse est-ovest. L'estensione del versante nord crea un riparato corridoio di mare — largo circa 300 m — ed ospita lungo la costa tutte le maggiori attività commerciali richieste ed espletate dalla città. Posta in un'area altamente sismica, oggi su Gemile si possono distinguere i magazzini a mare, i moli di attracco stesi lungo l'asse est-ovest[5], strutture architettoniche che richiamano ambienti commercia-

---

nota di topografia licia", *Byzantion* 67 (1998) 140-147 e in: "La scultura bizantina a Kayaköyü (Licia)", *Studi sull'Oriente Cristiano* 13,2 (2009) 81-108 prendendo in considerazione anche del materiale marmoreo appartenente all'isola di Gemile.

[4] Dato il considerevole numero di tombe (circa 150 nelle due isole), si terrà conto soprattutto di quelle più singolari e di altre che rappresentano gli esempi meglio riusciti architettonicamente all'interno di una comune tipologia. Quando e dove sarà necessario si farà ricorso a similitudini tecnico-costruttive riscontrabili nel nostro territorio o in quello più vicino. Benché vi siano state pubblicazioni da parte dell'équipe giapponese, le caratteristiche tipicamente architettoniche di questa eredità archeologica cristiana non sono state ancora affrontate.

[5] Molti segmenti di muri appartenenti alle strutture portuali giacciono oggi sott'acqua ad una profondità che raggiunge anche 6 m.

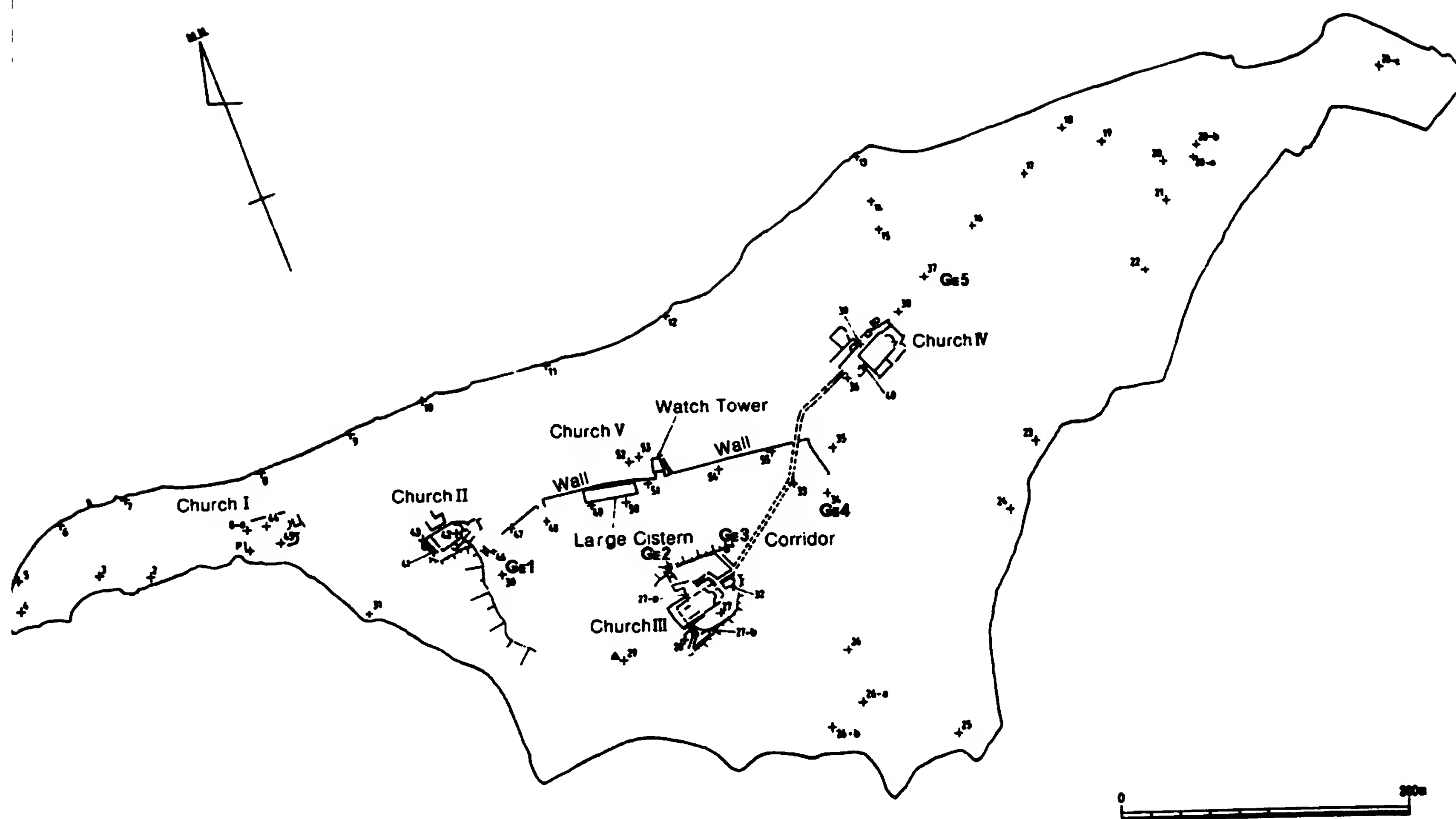


Fig. 2. Isola di Gemile con indicazione delle tombe. Da *The Survey* rielaborata.

li di 4-5 m per 2-3 m. A distanza irregolare salgono dalla costa scalinate verso la criniera della collina tagliando gli insediamenti abitativi. Questa zona non è stata propriamente rilevata dai giapponesi a causa della ripida caduta del versante; viene da supporre, considerando la concentrazione di case e strutture adiacenti, un intervento con terrazzamenti posti sistematicamente a diverse altezze[6]. Sul crinale della collina, partendo dalla quota più bassa ad ovest, corre quanto si può ritenere l'asse viario principale che collega le quattro chiese presenti sull'isola. Questa strada s'inerpica a serpentina quando i livelli sono considerevoli e diventa più lineare quando, come avviene presso la Chiesa II (la sua larghezza tocca 2-2,50 m), affronta un camminamento pianeggiante[7]. Al raggiungimento della Chiesa III, posta sul sommitale della collina, la strada scende di quota avvalendosi di un

[6] In effetti un muro possente di contenimento corre ad un'altezza di ca. 60 m s.l.m. e, contrari a quanto sostengono i Giapponesi (muro di difesa), il muro assume una funzione di tenuta del terreno sovrastante a difesa di una sezione parziale del lato nord, andando poi ad intersecare il corridoio voltato fra la Chiesa III e la Chiesa IV.

[7] Alquanto singolare è la creazione del canaletto di scolo dell'acqua nel banco di roccia lungo la strada. Esso appare a tratti quando la strada ha un andamento quasi rettilineo e si mantiene su uno spessore di ca. 10 cm.

passaggio voltato (corridoio voltato), elegante ed aperto con archi su ambo i lati, per arrivare alla Chiesa IV. Le necropoli urbane sono poste su un terreno scosceso che s'inerpica a sud della strada che porta dalla Chiesa II alla Chiesa III, ed ancora ulteriormente ad est della Chiesa IV; ambedue le aree non sono occupate da abitazioni[8]. Gli insediamenti abitativi sono legati a nord soprattutto con la Chiesa I e Chiesa II, restando distaccati ed a quota più bassa rispetto alla Chiesa III e IV. La città non possiede monumenti ludici, e per l'approvvigionamento idrico sono state costruite numerose cisterne probabilmente private; una, certamente pubblica, ha dimensioni considerevoli (32,85 per 5,30 m) ed è stata costruita con molta perizia tecnica utilizzata soprattutto per contenere l'invaso dalla caduta di quota a nord. Un'altra grande struttura rettangolare con volta a botte e muri di 90 cm paralleli alle generatrici della volta giace all'estremo limite orientale dell'isola. La muratura è in cementizio con blocchi di ottima fattura a vista; l'interno è diviso in quattro stanze con aperture (finestre?) sulla parete est per la camera centrale e a nord e sud per le terminali. Il parapetto delle aperture quadrate è sensibilmente più alto del piano di calpestio. Probabilmente si tratta di un grande deposito per cereali. Il sistema fognario è rintracciabile a sud della Chiesa I — dove sovrasta i magazzini scendendo a mare all'aperto per gli ultimi 5-6 m — e a nord, ove la condotta coperta si apre a mare fra gli impianti commerciali.

L'isola di Karacaören è di gran lunga più piccola e dista circa un miglio a sud-ovest di Gemile (fig. 3). L'impianto che occupa la cima dell'isola è costituito da una grande basilica a tre navate, con un annesso a sud usato anche in epoca medievale. Le tombe sono variamente distribuite intorno senza un manifesto piano di insediamento. Ad ovest della chiesa si aprono delle grandi strutture a due piani, usate per abitazioni. Approdi e accessi scavati nella roccia a nord e a sud-

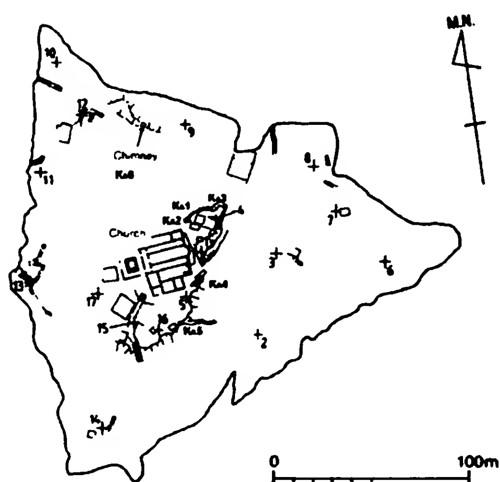


Fig. 3. Isola di Karacaören con indicazione delle tombe. Da *The Survey* rielaborata.

[8] Per fermarsi al territorio più vicino, casi di sepoltura sono stati analizzati da V. Ruggieri, "Due complessi termali nel golfo di Macris (Fethiye)", *OCP* 57 (1991) 194 (grande tomba a camera relativa ad una ricca villa con terme); Id., "Il sito bizantino a Karacaburun e i "Sette Capi" (Licia). Rapporto preliminare", *OCP* 65 (1999) 298-305 (villaggio con necropoli e tombe sparse); V. Ruggieri - G.C. Zaffanella, "La valle degli eremiti nel canyon del Koça Çay a Kızılbel in Licia", *OCP* 66 (2000) 79-82 (tombe a camera legate ad una chiesa).

ovest salgono verso il complesso ecclesiastico e le tombe. Le chiese di Gemile e di Karacaören (lo stesso dicasi anche per le altre sulla terraferma) mostrano l'estradosso dell'abside sempre di forma circolare. Alla Chiesa I su Gemile e a quella su Karacaören si lega un impianto battesimale rispettivamente a sud-est e sud-ovest. La Chiesa IV e quella su Karacaören hanno un annesso absidato a sud originariamente disegnato con una corsa di archi ciechi su lato nord; la Chiesa I e II, da parte loro, e la basilica su Karacaören mostrano un anello quasi circolare che corre dietro l'abside centrale usato probabilmente come *skevophylakion*.

Le tombe di Gemile

Come accennato in precedenza, lo stadio incipiente e ancora ipotetico sull'estensione urbana della città di Gemile non ha toccato assolutamente la funzione delle necropoli e la loro connessione con il centro urbano. Inoltre, non si è avuta una disamina sociale dei defunti in relazione alla tipologia e fabbrica delle tombe stesse (si noti che non sono state trovate epigrafi che testimoniano committenti)[9]. V'è, inoltre, all'interno di questo territorio, una mancanza di fonti che elargisca note di topografia cristiana, *a fortiori* di necropoli cristiana. La stessa équipe giapponese, che non ha sistematicamente legato i siti col centro, ha tralasciato la valenza urbanistica ed architettonica della diffusa presenza delle tombe.

Nell'isola di Gemile le necropoli si trovano in diverse aree; alcune tombe a volte isolate sono comunque integrate nel tessuto urbano. La prima necropoli è collocata lungo il percorso tra la Chiesa II e la Chiesa III, in un'area distante dalla zona abitativa. È un gruppo di tombe di varia tipologia e importanza, poste quasi sul pendio scosceso dal quale si vede la terraferma, l'isola di Karacaören e la baia di Gemile Köyü. La tomba più grande di questo gruppo è creata dall'unione di due tombe a camera con più ingressi (foto 14), espediente che farebbe pensare ad una famiglia o gruppo importante (oggi questa tomba è un deposito archeologico). La seconda necropoli si stende a sud rispetto al corridoio voltato. Essa sembra addossata alla seconda fase costruttiva del corridoio voltato dove questo cambia direzione e inizia appunto con una tomba di notevoli dimensioni, a camera doppia,

[9] Per il nostro caso si veda dopo. Queste domande metodologiche sono state affrontate da N. Çevik, "The social structure as reflected through the necropolis of Trebenna", in: *The III Symposium on Lycia, Proceedings*, ed. by K. Dörtlük et Alii, Antalya 2006, I, pp. 177-178. In occasione di questo simposio s'è scritto molto sulle necropoli e tipologie tombali licie, ma in epoca classica. Si attende la pubblicazione sulla *facies christiana* di Xanthos per avere possibili riferimenti comparativi sul nostro soggetto.

che entra in una arcata (foto 17)[10]. La terza necropoli, chiamata anche *necropoli orientale*, è collocata ad est rispetto alla Chiesa IV; essa è distaccata dalle aree abitative pur se non lontana dalla zona residenziale più ricca dell'isola (foto 15,16). In aggiunta sono state rilevate alcune tombe isolate che, sembra, non appartengano ad un gruppo funerario; alcune sono collocate nei pressi di chiese e sembra che fossero di notevole importanza. Non è solo la posizione strategica che le distingue, quanto l'architettura particolare all'interno di questo contesto urbano. Nei pressi della Chiesa III spiccano infatti due tombe a cupola collocate presso il terrazzo a nord della chiesa, distaccate dagli altri gruppi funerari. Altre tombe isolate si notano sotto il muro di contenimento; sono due tombe a camera isolate (foto 18)[11]; altre nei pressi del lato sud della Chiesa II, e una quasi addosso all'abside della Chiesa IV. Per quanto ci è noto, non ci sono dati per accertare l'esistenza di tombe nelle immediate vicinanze della Chiesa I.

Sull'isola di Gemile sono state rilevate 122 sepolture[12]. La quantità più consistente di tombe è data dal semplice *chamosorion* (foto 13); una tipologia dominante è quella *a camera*, che ne richiama una già nota in epoca classica molto diffusa. Spesso queste tombe portavano affreschi sulla facciata principale; purtroppo, di questi si è preservato pochissimo, soprattutto perché spesso vi è stata caduta d'intonaco, e dove questo si è preservato si notano solo delle incisioni preparatorie e raramente tracce di colore. Di rado si trovano resti di affreschi all'interno. Quanto segue è l'analisi dettagliata di alcune tombe scelte per la loro architettura che ritengo più significativa all'interno del contesto urbano e extraurbano.

Tomba a sarcofago licio (Ge1, fig. 4)

La tomba, chiamata convenzionalmente *a sarcofago licio* (una terminologia che si troverà in seguito nell'isola di Karacaören) sovrasta da nord la Chiesa II e fa parte della prima necropoli (foto 1)[13] che raggruppa anche tombe *a camera* (singole e doppie) e semplici *chamosoria*. La tomba fa parte di una pianta probabilmente rettangolare la cui sezione meridionale, benché accennata dai muri perimetrali, resta tuttavia indefinita nella sua funzione. Quanto è stato devoluto alla tomba in esame è una area rettan-

---

[10] Per una corretta comprensione del contesto architettonico si ritiene importante specificare che il corridoio voltato presenta probabilmente tre fasi di costruzione. Su questa problematica si pensa di parlarne altrove.

[11] Sono state trovate sepolture all'interno della Chiesa III di età medievale (X-XII secolo).

[12] *The Island of St. Nicholas*, pp. 144-146.

[13] I dati tecnici desunti dalla muratura saranno trattati per tutte le tombe nelle considerazioni finali.



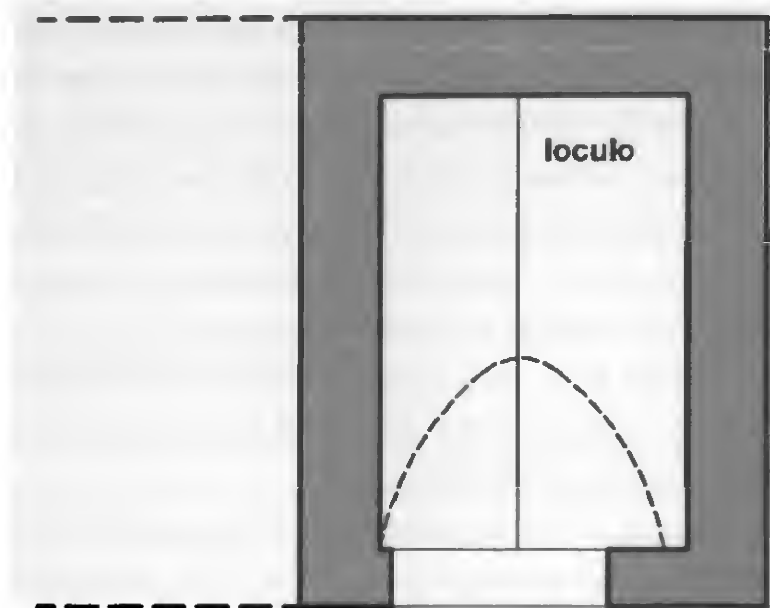




Fig. 4. Ge1, pianta..

golare di 2.60 per 2.05 m. L'altezza della facciata d'ingresso raggiunge al colmo dell'estradosso dell'arco ogivale 1.55 m. Sorprende tuttavia come la copertura della tomba resta libera, circondata come è su tre lati da un "attico" di muratura che spicca per ca. 30 cm dal parallelepipedo di base[14]. Preme sottolineare questo dato che in altra foggia apparirà anche nella tomba Ge2.

L'interno ha una profondità di 2 m con una larghezza di 0.97 m; ad esso si accede da un'apertura di 0.90 m[15]. L'altezza esterna dell'ogiva d'ingresso è 1.30 m al calpestio esterno; da aggiungere ancora 25 cm per toccare il calpestio di un crollo interno. La volta dell'ogiva tocca lo spessore di 25 cm ed è costituita da conci con spessori irregolari che fungendo da mattoni sono disposti radialmente, cementati abbondantemente con malta. La malta ha un colore grigio biancastro, è molto compatta ed è costituita essenzialmente da calcare frantumato, sabbia, un'alta percentuale di lapilli neri e rosati (1-3 cm) e frammenti di laterizio (qualcuno consistente di 4-5 cm). Per le volte delle tombe sono state usate lastre bituminose poste radialmente con uno strato di malta che raggiunge 4-5 cm; le lastre sono anche regolarizzate in modo tale da assumere la forma di laterizio.

Il muro esterno alla struttura ogivale registra 35 cm; esso però fa parte di una sezione più grande che raggiunge 75 cm ad ovest, 70 in facciata e 40 alla base sud. Questi dati rafforzano l'ipotesi che un muro esterno di ca. 70 cm di spessore poteva sostenere l'attico menzionato. L'esterno dei muri

---

[14] È particolare questo accenno architettonico ad un vano sovrastante la tomba e la sezione meridionale.

[15] Sembra che la posizione dell'apertura non rispetti una simmetria. Se si dovesse aggiungere sullo stipite sinistro uno identico spessore di 30 cm si avrà un'apertura che tocca ca 60 cm.

è tappezzato con blocchi vivi di roccia, non squadrati, che raccolgono nel sacco creatosi del cementizio di pietrame piccolo e di laterizio scarso. Da notare che l'estradosso della volta della tomba, dove il crollo lo mette in luce, presenta un ben rifinito strato di intonaco idraulico, a sua volta ricoperto del cementizio richiesto per la costruzione dell'attico[16]. L'interno contiene dei massi di crollo che tuttavia provengono dall'esterno. L'intradosso presenta ancora oggi a vista grandi rilievi di abbondante malta dovuti alla irregolarità nella creazione della centina. Un'ultima particolarità degna di nota è la creazione, avutasi nella fase di irrobustimento del muro in facciata, di una mensola (poteva essercene un'altra simmetrica sul lato opposto) adiacente allo stipite destro.

Tombe a cupola

Nei pressi della Chiesa III, sui margini esterni del terrazzamento nord, vi sono due tombe di simile tipologia, a forma di parallelepipedo cupolato. Una è posta ad ovest del terrazzamento, addossata ad una struttura che chiude l'accesso al terrazzo (foto 2); l'altra tomba è dalla parte opposta ad est, lungo il percorso che conduce verso il corridoio voltato (foto 5).

La tomba a cupola 1 (Ge2, fig. 5)

La prima tomba è a pianta quadrangolare, con il vano che misura 2.30 per 2.55 m; ha i muri spessi sui 60 cm, mentre quello addossato al terrazzo arriva ai 95 cm. La tomba è di notevole altezza e dall'esterno raggiunge 6.05 m compresa la cupola (fig. 8). La struttura tombale mostra sul versante nord, a ca. 1 m dal calpestio, un rafforzo murario; il lato ovest, invece, presenta parzialmente roccia viva lasciata come fondazione. Il monumento è organizzato all'interno su due livelli: il superiore presenta un ammasso di crollo che rende difficile capire l'esatta articolazione del suo spazio, mentre l'inferiore contiene la sepoltura (fig. 6). Giacché l'altezza della sepoltura è quasi due volte superiore al lato della pianta ed è evidente la presenza di due separati volumi, nulla si può dire sulla loro interrelazione e di come fosse la pavimentazione del vano superiore (fig. 7). L'ingresso della camera funeraria è posto ad est ad un livello inferiore dal calpestio del terrazzamento. I resti ancora leggibili di probabili gradini in muratura posti

---

[16] Questo dato potrebbe far pensare che quanto resta appartenga a due fasi costruttive? Ad una primitiva forma a sarcofago ben lisciato all'esterno si è poi pensato ad aggiungere la struttura rettangolare che la ingloba e che modifica lo stesso ingresso alla tomba? Qualora ci fossero due interventi da considerare, l'intervallo cronologico non risulta eccessivo considerando la tecnica del facciavista della struttura rettangolare.

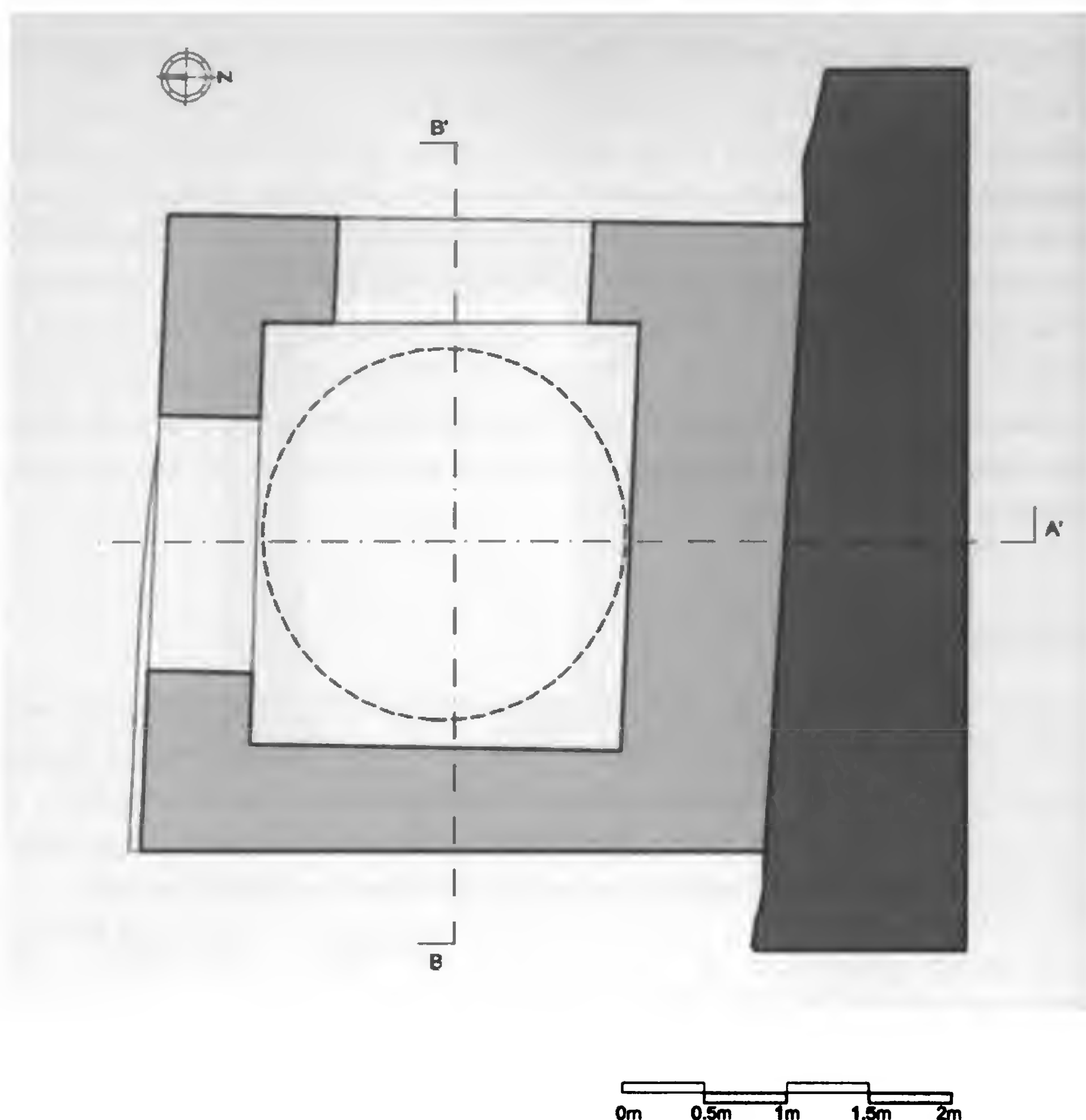


Fig. 5. Ge2, pianta.

all'angolo nord-est (rilevabili fino a 40 cm) fanno pensare che l'accesso alla camera funeraria avvenisse tramite una scala. Nulla può dirsi su come fosse organizzata la camera inferiore giacché anche in questo vano il crollo è completo. Volessimo prendere in considerazione le dimensioni interne del vano funerario (2.30 per 2.55 m) si può pensare a due sepolture senza poter comunque congetturare che forma esse avessero. Sul muro esterno nord del piano inferiore sono visibili due fistule di diametro di 11 cm, che s'alzano dal rafforzo murario di 20 cm sopra il basamento[17]. La sezione sommitale della cupola è a vista e l'interno del vano superiore è illuminato da due eleganti aperture arcuate, aperte sui muri nord e est. Queste ben rifinite finestre sono abbastanza larghe, e misurano 1.52 m in ampiezza e 80 cm in altezza. Il muro est del vano sepolcrale ospita l'apertura dalla classica

[17] In questo modo sono le fistule a darci la posizione del calpestio della camera funeraria, funzionali come esse erano per lo scolo.

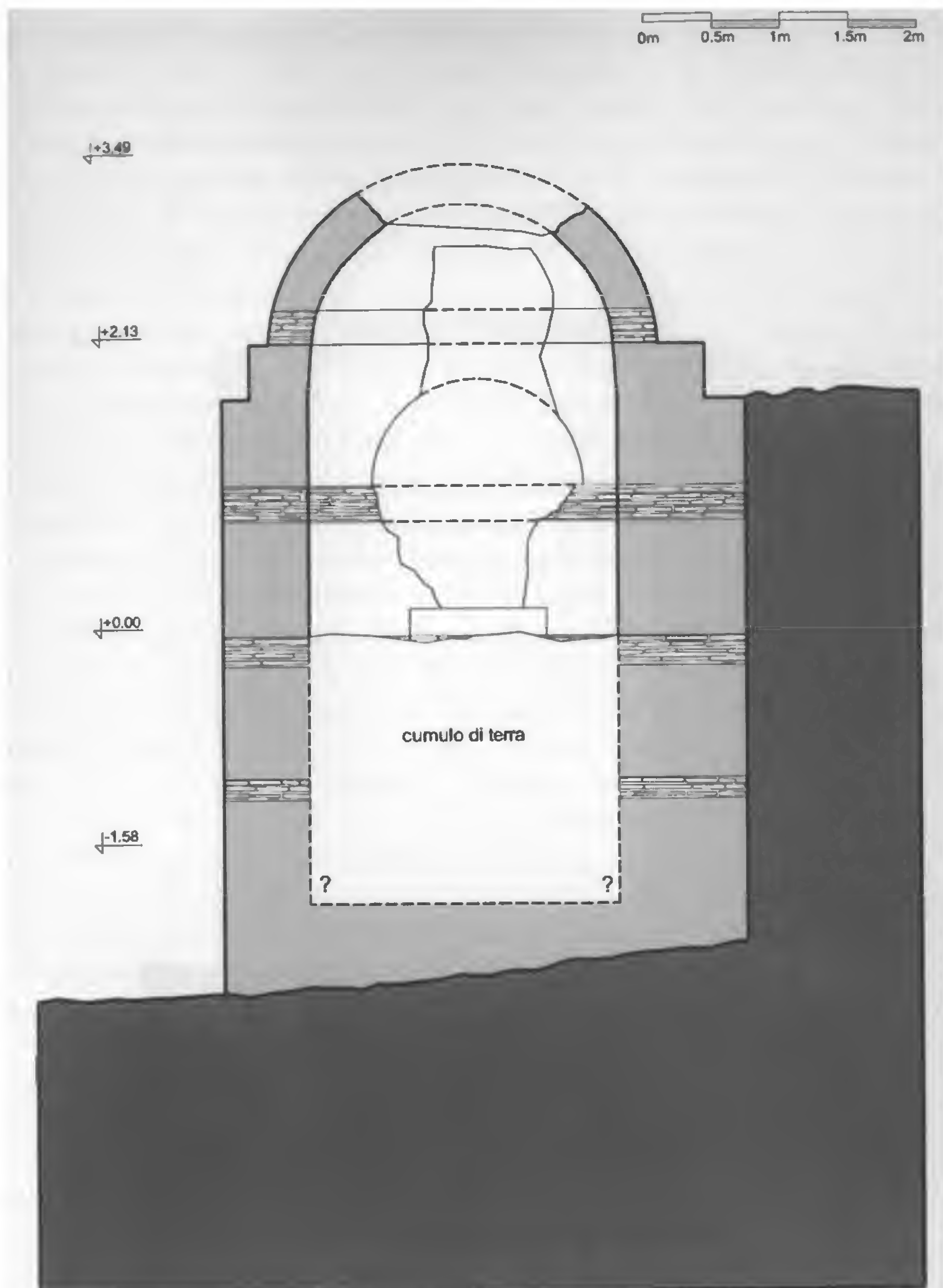


Fig. 6. Ge2, sezione AA'.

forma rettangolare che misura 80 per 60 cm. Un architrave è sorretto da due stipiti aventi lo scorrimento di incasso per la lastra di chiusura (spesso 15 cm) di cui però non resta traccia.

La muratura di questo edificio risulta unica fra gli edifici di ambedue le isole e della vicina terraferma. Essa appartiene ad una versione tecnica

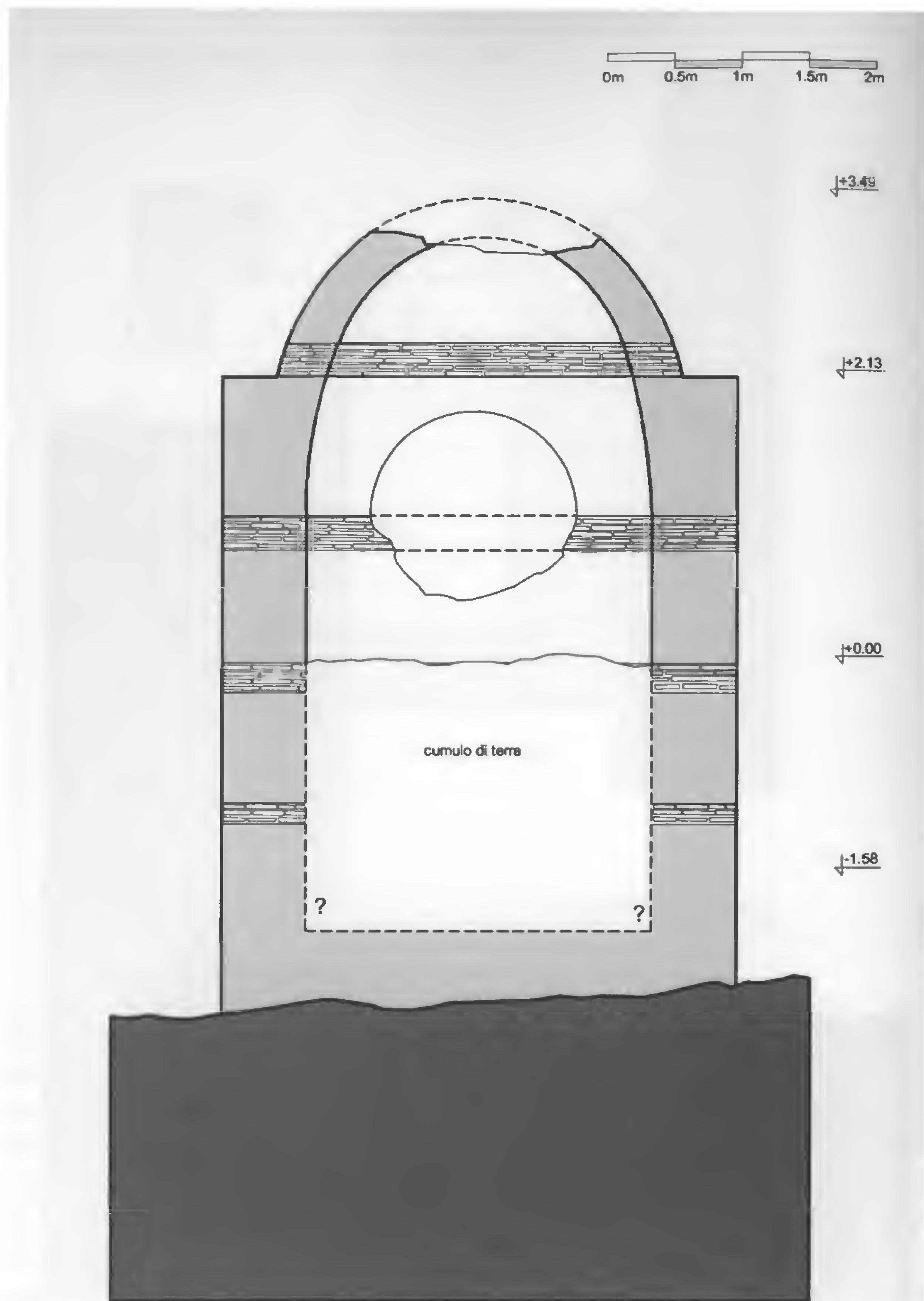


Fig. 7. Ge2, sezione BB'.

tra *opus mixtum* e *opus quadratum* composta da filari di conci alternati a fasce orizzontali di laterizio (foto 4)[18]. I conci di pietra sono di diverse di-

[18] L'impiego del mattone nella realizzazione di questo modulo non è usuale in Licia. Si rinviene nella calotta absidale della chiesa sulla spiaggia a Kekova (Kakaba; *TIB* 8, 582; foto 153); in un impiego, forse più tardivo, nell'estradosso poligonale dell'abside della chiesa di S.

mensioni e forma: quelli usati negli angoli sono poligonali, mentre gli altri sono freschi estratti dalla cava e messi in opera a facciavista in un modo irregolare, senza una particolare cura per l'assisa. La fascia con filari di conci ha il nucleo murario a sacco, mentre sembra che la fascia in laterizio copra tutto lo spessore del muro. L'altezza delle tre fasce di laterizio cambia andando dal basso verso alto: la prima fascia — sopra il basamento — contiene tre file di laterizio ed è alta 15 cm; la seconda ne ha quattro, alta 21 cm, e infine l'ultima ne ha cinque, alta 25 cm. L'altezza della fascia in pietra è sempre uguale, aggirandosi intorno a 94 cm. La base delle due finestre del vano superiore poggia direttamente sulla terza fascia di laterizio. Lo spessore della malta fra i laterizi arriva a 2.5 cm, mentre i laterizi misurano 2.5-3.5 cm per 28-30 cm[19]. La malta è di color grigio chiaro con alta percentuale di ghiaia e con frammenti anche di 2 cm di inerti di calcare e cocciame. L'altezza del parallelepipedo su cui imposta la cupola è di 4.75 m[20]. I pennacchi partono dalla stessa altezza dell'imposta delle finestre arcuate, cioè dalla fine dell'ultimo strato di laterizio. I muri sui versanti nord e sud mantengono il piombo fino a 1.05, da dove partono le curvature dei pennacchi; non cosi per gli altri due versanti, dove il muro presenta la dovuta curvatura per raggiungere la base quadrata. Lo spessore della calotta si mantiene sui 30 cm al suo sommo, mentre raggiunge 44 cm alla base. Anche per la calotta si riscontra il modulo murario affidato al laterizio posto su 5 file, alto 25 cm. La sezione presenta una muratura a sacco, con materiale affogato in molta malta, e il facciavista mostra la posa radiale delle scaglie calcaree, come sarà il caso per le altre cupole di quest'isola.

All'interno del vano superiore, sul muro sud si vedono le buche pontaie: due inferiori che poggiano sul modulo centrale di laterizio (di 20 per 15 cm e 15 per 15 cm), distanti 1.2 m, ed ancora due più in alto impostate a 57 cm

---

Nicola a Myra (fase altomedievale); in vari edifici civili di Olympos e, sempre in questa città, nelle coperture a cupola delle terme coi mosaici; nelle terme di Domuz Adası: V. Ruggieri, "Due complessi termali nel golfo di Macris (Fethiye)", *OCP* 57 (1991), 189-191. Nell'edificio termale di Olympos, non ancora propriamente pubblicato, v'è un'altra caratteristica relativa al laterizio. Nel modulo alternato con mattoni e conci nel fronte degli archi, il laterizio viene puntellato con gocce di affresco bianco; a Karacaören, sull'arco cieco sovrastante l'ingresso nel battistero dall'annesso sud della chiesa, si sono *dipinti* i mattoni con gli stessi punti bianchi di affresco.

[19] Ciò significa che sono stati usati mattoni differenti, quasi certamente presi altrove. In effetti, se da una parte si constata che v'è molto uso di cocciame, non può dirsi similmente per un regolare uso di mattone nella muratura. Quando e dove il mattone appare nell'architettura delle isole, esso è sempre poco e diverso in dimensioni.

[20] Come si vedrà in questo come negli altri casi di copertura a cupola che seguiranno, il vero problema tecnico e costruttivo che gli operai dovevano affrontare era l'impostazione della copertura su una base relativamente piccola, non perfettamente quadrata e spesso facente parte della stessa parete rocciosa.

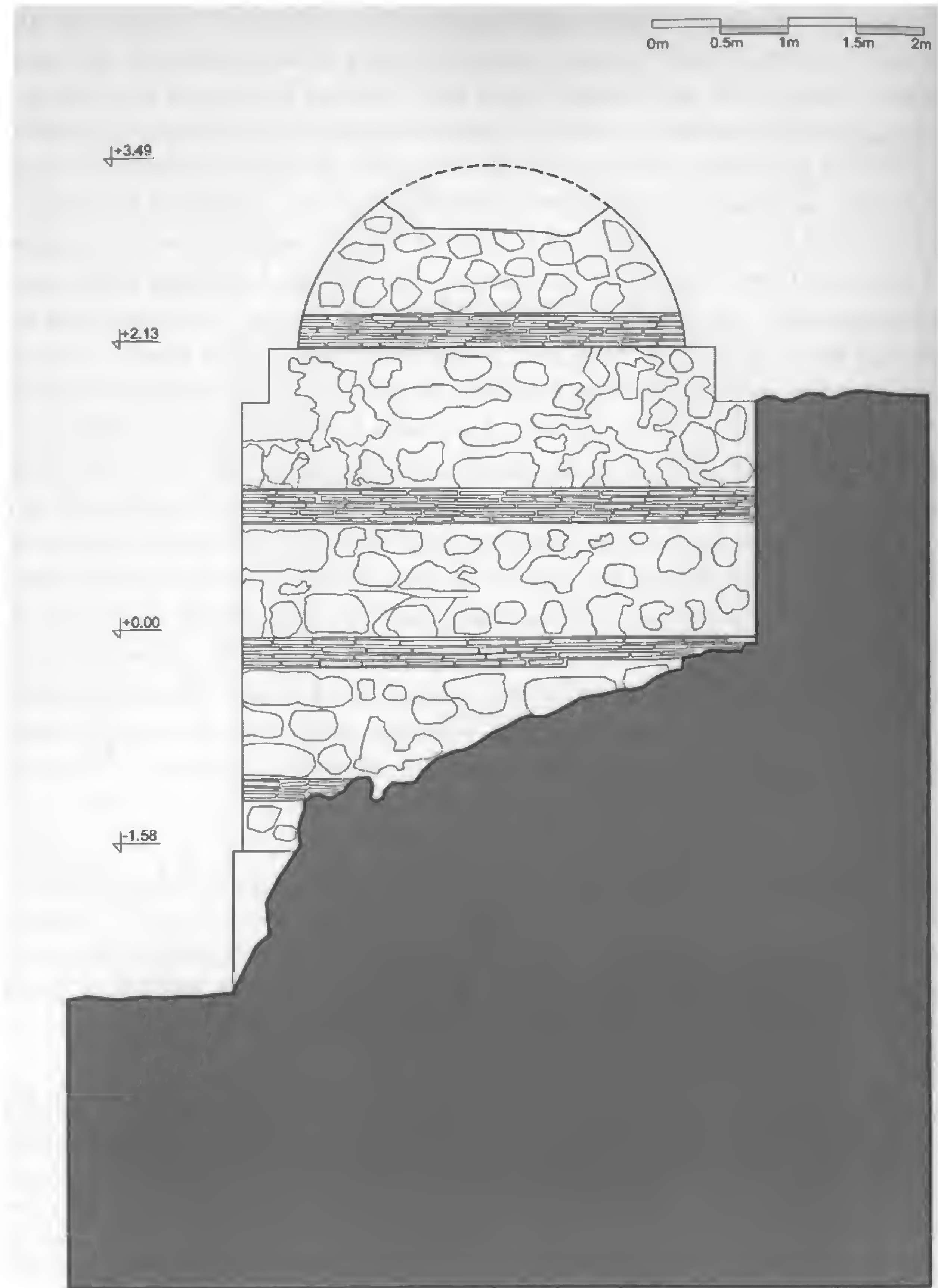


Fig. 8. Ge2, prospetto ovest.

sopra il modulo più alto di laterizio[21] (di 15 per25 e 15 per14 cm) e distanti 1.4 m. L'interno è tutto coperto con uno strato di intonaco spesso 1.8-2.5

[21] Se si è letto bene, ci troviamo alla base della calotta dove scorre il modulo di laterizio più alto della costruzione.

cm, di colore bianco rosato e lisciato quasi perfettamente. È interessante che la lisciatura avviene con una cura tale che anche l'interno degli angoli viene smussato. Nell'impasto dell'intonaco la percentuale di piccola ghiaia e inerti neri è bassa con qualche frammento di laterizio; il colore e la consistenza sono probabilmente dati dal calcare e dal cocciame finemente polverizzati. La buona qualità dell'intonaco ha permesso una conservazione quasi completa della stesura. Degno di nota è la presenza della doppia incisione sull'intonaco che copriva l'estradosso degli archi delle finestre. Non si erra leggendo anche in questo contesto l'usuale tecnica della pittura in rosso lungo gli estradossi degli archi, una caratteristica tecnica versata a piene mani in molti edifici delle isole e che si incontra anche nell'architettura sepolcrale. Ad oggi ciò che resta all'interno del vano non conserva sfortunatamente nessuna traccia di affresco. Un'ultima nota da menzionare è la copertura della calotta e della superficie superiore della tomba con un leggero strato di cocciopesto (foto 3).

Tomba a cupola 2, (Ge3, fig. 9)

La seconda tomba a cupola è posta, come già detto, presso il corridoio voltato, ad una quota più bassa rispetto al terrazzamento. Anch'essa come la Ge2 presenta una pianta quadrangolare, ma leggermente più grande, con l'interno che misura 2.90 per 2.80 m mentre le misure complessive esterne registrano 3.40 per 3.40 m. I muri perimetrali che partono sopra l'ingresso oggi toccano 30 cm e come tali sono troppo sottili per una costruzione a cupola. Infatti, le dimensioni ridotte delle murature e il loro aspetto esterno, che sembra non rifinito, fa pensare ad una eventuale rimozione posteriore o più possibilmente ad un crollo del facciavista esterno (fig. 5)[22]. Nonostante questo effetto scheletrico di muratura, la struttura non mostra nessun segno di cedimento murario e la cupola si è preservata quasi intatta. La posizione della tomba sotto il terrazzamento ha causato il riempimento del vano interno al punto da impedire qualsiasi ipotesi sul come l'interno fosse strutturato. In vero, quanto oggi risulta il calpestio, non mostra massi caduti dalla muratura sovrastante, quanto terreno di diporto che scendeva dal terrazzamento. V'è tuttavia da rilevare che davanti all'ingresso, accanto al colmo del crollo, si trovano in posa dei consistenti conci che fanno pensare ad un ingresso disegnato, forse con aggetti per marcare una forma di distinzione.

La cupola è impostata a +1.20 m sulla quota interna che è a -0.50 m

[22] In effetti quanto si vede sul lato nord ed est non è altro che il cementizio del sacco, il che fa pensare alla caduta dei conci esterni per la sua tenuta.

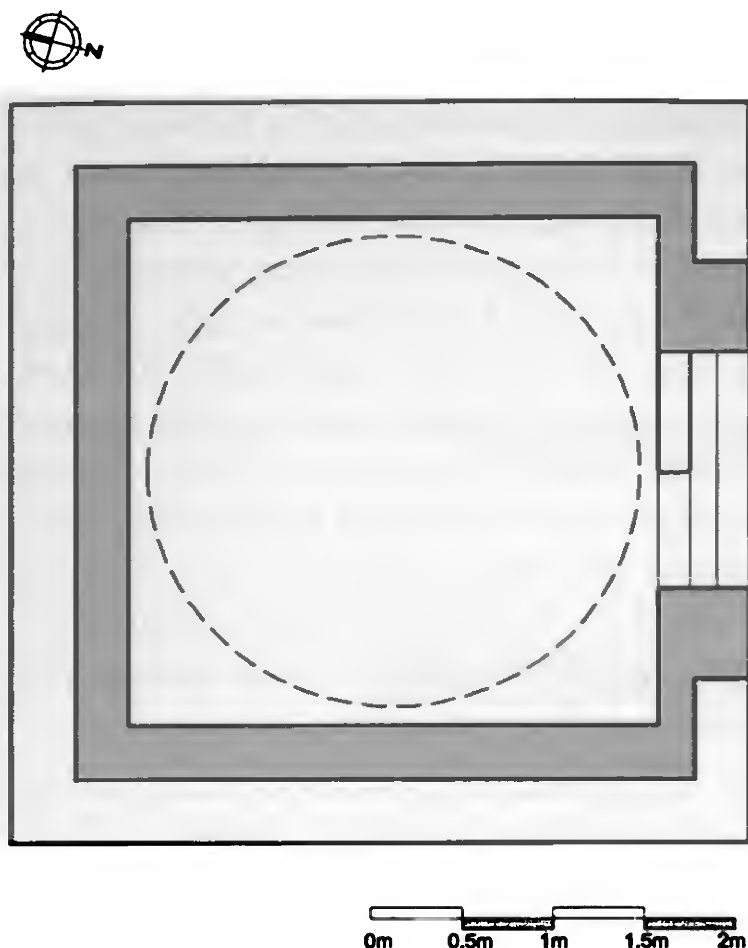


Fig. 9. Ge3, pianta.

rispetto al calpestio esterno del terrazzo. La sua forma è leggermente a sesto rialzato e si sostiene su quattro pennacchi irregolarmente costruiti. L'altezza interna della cupola è di 1.90 m rispetto al calpestio attuale, mentre la quota finale dell'impianto poligonale esterno è 2.40 m rispetto al calpestio interno. L'apertura al vano sepolcrale si affida ad un possente trilite e la lastra di chiusura, parzialmente conservata è spessa 16 cm. L'architrave misura 2.30 per 0.50 per 0.55 m e gli stipiti 0.67 per 0.55 per 0.50 m[23]. La malta impiegata ed i materiali sono quelli visti altrove. Anche se oggi la tomba è priva del suo aspetto esterno (foto 6), la carenza del rivestimento resta preziosa per capire l'articolazione del paramento di questa muratura in cementizio che usava la forza di compressione nella curvatura della cupola[24]. Un saggio di scavo presso l'ingresso, inoltre, darebbe utili informazioni per rinvenire un possibile altro dispositivo.

Tomba a camera affrescata (Ge4, fig. 10)

Nell'area, anch'essa occupata da tombe, che si stende sulla scarpata a sud del corridoio voltato, si trova una piccola tomba con tipologia a camera (foto 7). Benché la tomba versi in un evidente stato di totale degrado, vale la pena di essere menzionata perché è unica di questa tipologia dove all'interno si sono preservati alcuni affreschi e la muratura presenta una

[23] Lo spessore degli stipiti ci dà anche lo spessore della muratura a questo livello, rafforzata rispetto a quanto visto prima per la cupola. Probabilmente questo espediente creava una forma di tamburo per impostare il sesto rialzato della cupola.

[24] A ben vedere, mentre il sacco del paramento esterno — visibile soprattutto in altezza sul lato nord — si affida a pezzame medio, per la volta della cupola si è fatto ricorso a blocchi più grandi, pur se non regolarizzati.

buona mano. L'alzato dei muri, fino all'altezza di 1.65 m, offre comunque informazioni sufficienti per comprendere la sua architettura originaria.

La tomba è, come molte altre, incassata nella roccia su due lati e parzialmente quindi carente di fondazioni. La sua tipologia *a camera* prevede un vano unico rettangolare di 3.20 per 2.20 ca. con ingresso a nord-est. I muri conservano uno spessore che si aggira sui 50 cm fino all'imposta della volta. Sul lato orientale dell'ingresso si nota da ambo i versanti la continuazione del muro per altri 35 cm; probabilmente si tratta della base dell'archivolto che ingentiliva la facciata principale. La tomba era coperta con una volta a botte di cui si preserva solo l'imposta sul lato sud. Il paramento murario esterno è ben curato e presenta un *opus quadratum* relativamente regolare, con conci di diversa misura (foto 8). La faccia interna del muro è in blocchi parzialmente sagomati con pezzame nei giunti; il sacco consiste del solito cementizio. Notevole è il ricorso ad alternare la posa dei conci per testa e per lungo — tecnica riscontrabile negli stipiti di edifici pubblici sull'isola — e questo si nota sul pilastro dell'ingresso preservato ad est. Sempre su questo lato, il piedritto ha conservato il capitello modanato con una scanalatura centrale per l'imposta della volta d'ingresso. Lo spessore della volta registra 33-35 cm. Per quanto è possibile intravedere in uno stato di totale crollo della copertura, dal materiale che ricopre il calpestio la volta era costituita da conci con taglio irregolare ma ben disposti radialmente e cementati con molta malta.

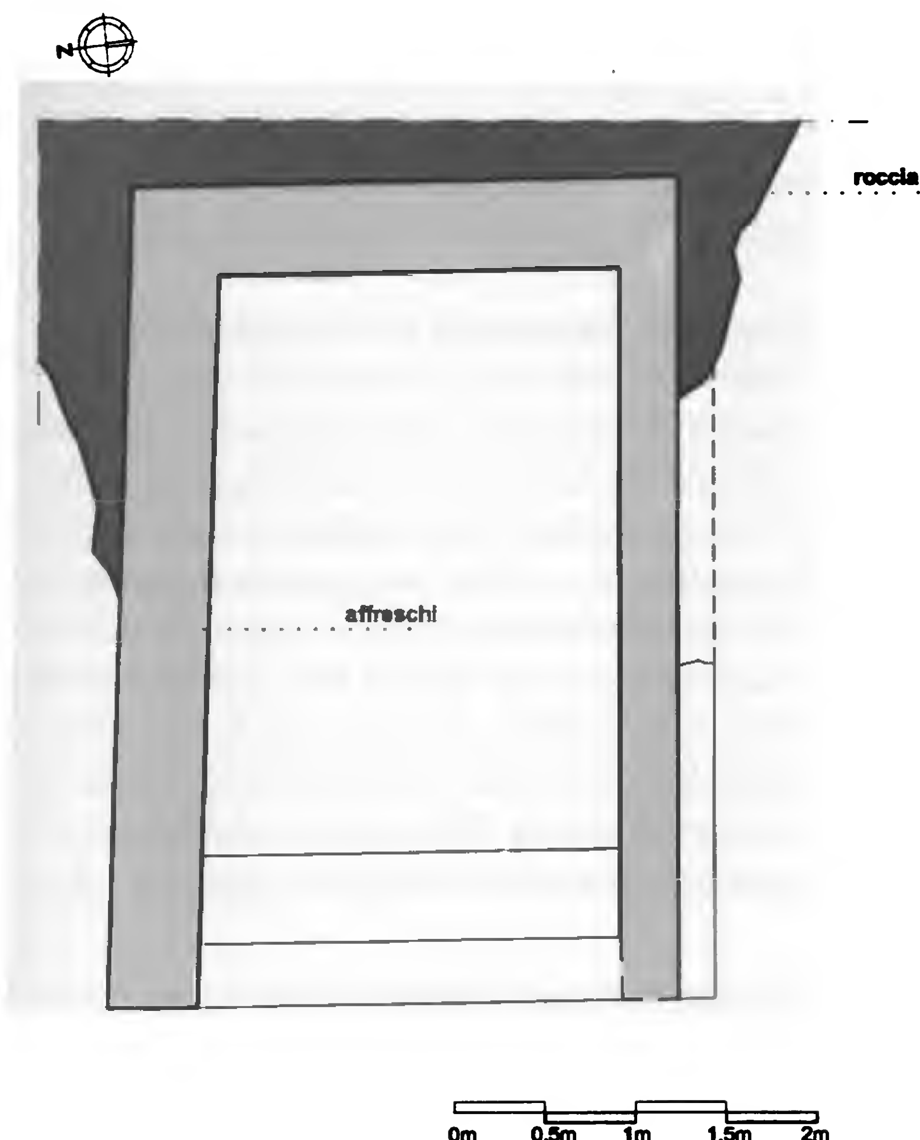


Fig. 10. Ge4, pianta.

L'articolazione dell'interno rimane un punto interrogativo giacché il vano è riempito dal crollo della copertura a volta. Se è da pensare che il tipo di sepoltura segue le modalità delle altre tom-

be a camera, è probabile allora che si tratti di un letto funerario (o due?) scavato parzialmente nella roccia. I muri all'interno sono coperti con uno strato di intonaco, spesso 1.7 cm, non molto duro, biancastro con granuli di calce ancora non cotta e piccoli inerti grigi e rosa. Lungo il muro sud si osservano tracce di affresco che propongono la tipologia di croci allineate unite da un ramo di foglie che parte dai ceppi delle aste verticali delle croci. Le croci, 50 per 30 cm con le aste alte 4 e 7 cm, sono dipinte in rosso e portano appese alle aste orizzontali le lettere A e Ω[25].

Tomba a croce (Ge5, fig. 11)

Al di fuori dei quartieri abitativi, camminando verso la parte est dell'isola, oltre la quarta basilica, rimangono solo le costruzioni sepolcrali, ragion per cui l'area viene chiamata *necropoli orientale*. Tra di esse, una si distingue per le sue dimensioni maggiori e per la sua forma particolare, diversa dalla tipologia *a camera*, la più diffusa, diversa, se si vuole, anche dalla tipologia a cupola a causa delle sostanziali variazioni createsi nel disegno originale. La si potrebbe definire tipologia *a croce*, perché nella sua articolazione finale ha una forma parallelepipeda allungata con una cupola al centro. La tomba è eretta su una lieve pendenza in posizione perpendicolare alla salita e orientata quasi perfettamente nella direzione nord-sud (foto 11). L'edificio, benché in rovina, mostra diverse fasi costruttive non facilmente databili (foto 9).

Alla prima fase costruttiva appartiene il corpo di pianta perfettamente quadrangolare di 3.45 m su ogni lato, coperto con la cupola, cui si aggiungono due bracci di aggetto sul lato sud segnati a terra dal solco di una porta d'ingresso. Questo nucleo consta di un unico vano definito da quattro piedritti angolari, aperto su tutti i lati da archi a tutto sesto, con identiche dimensioni (1.75 per 2.75), di cui quello sud sembra fungere da ingresso[26]. A loro volta, gli archi sono uniti da quattro pennacchi e raccordati dall'esterno da un vero *tambour carée*; tuttavia, giacché essi al loro culmine non definiscono una base circolare, viene creata una fascia intermedia di muratura in conci (di ca. 20 cm) che andando verso l'alto continua a restringersi per arrivare ad una forma circolare per l'imposta della calotta. Dall'esterno, invece, il nucleo della tomba si presenta molto più semplice, come un pa-

---

[25] La decorazione di questa tomba è stata già rilevata da T. Masuda, "Greek Inscriptions", in *The Survey*, p. 123.

[26] I quattro stipiti degli archi sono marcati all'imposta da una cornice in calcare. Si potrebbe ipotizzare che originariamente l'arco sud fosse l'ingresso, considerando che esso è leggermente più alto (2.85 m) e conseguentemente la sua cornice d'imposta si trova ad una quota superiore, cioè a 1.98 invece di 1.86 m.

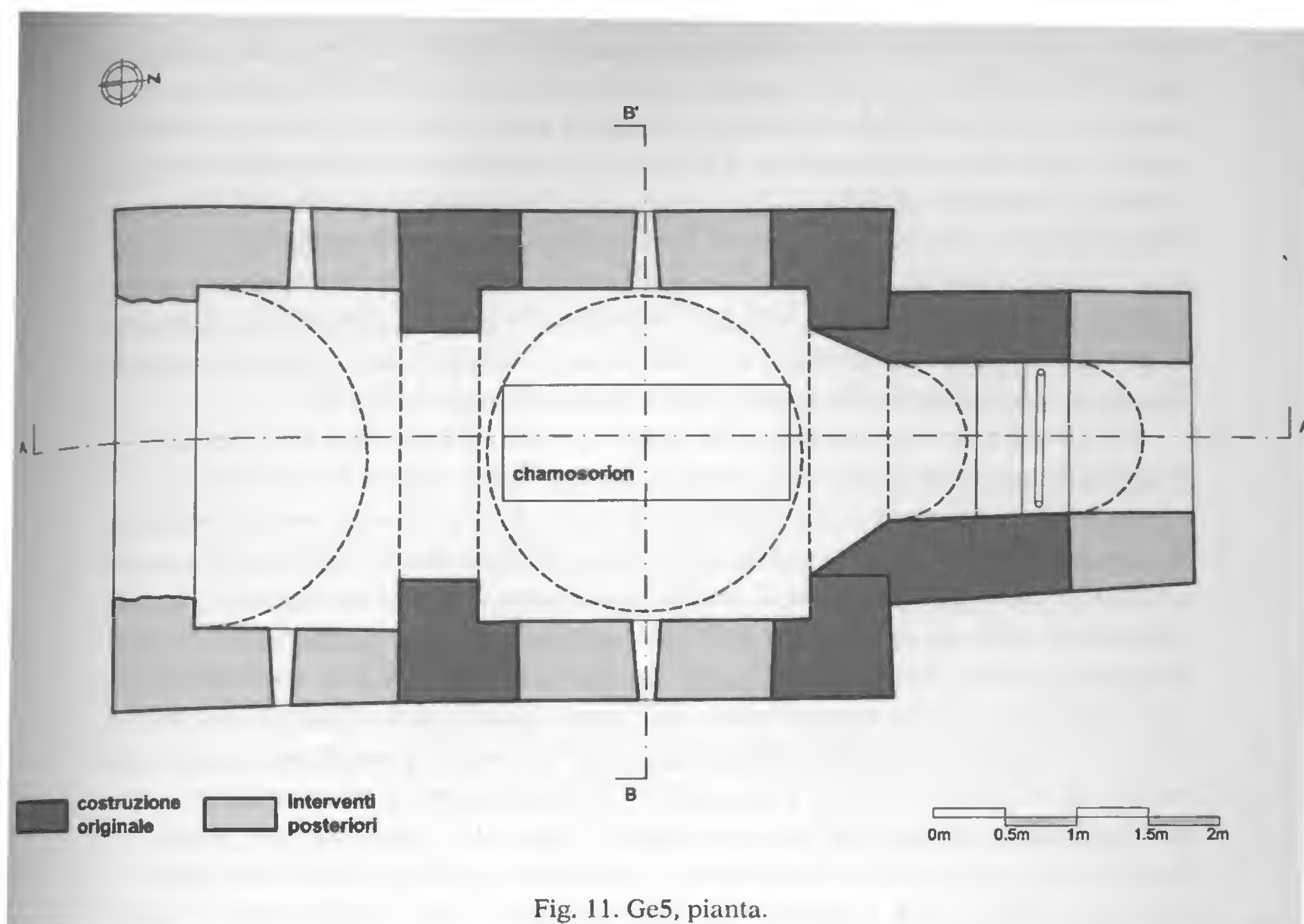


Fig. 11. Ge5, pianta.

rallelopipedo su cui è posta una cupola di cui è visibile solo il suo sommitale (foto 10). All'interno del vano centrale si trova un *chamosorion* di forma rettangolare (0.80 per 2 m) scavato nella roccia seguendo l'asse d'ingresso (nord-sud). Il nucleo centrale è privo di fondazioni perché si è regolarizzata la roccia. Le murature del vano centrale mostrano una cura maggiore dedicata al paramento interno, in *opus quadratum* abbastanza regolare con conci ad angoli arrotondati (foto 12)[27]. Tutto il sistema di copertura, inclusi anche i pennacchi, conserva le giunture fra i conci con una incisione spessa 1-1.5 cm, in seguito dipinta in rosso, lasciando così gli stessi conci a vista[28]. Il paramento esterno presenta conci di dimensioni diverse, pezzi rettangolari e più grossi sono impiegati per gli angoli, mentre gli archi accolgono conci più squadrati e curvi[29]. Nei giunti tra i conci si vede l'impiego

---

[27] Da qualche crollo si è indotti a pensare che l'interno del muro fosse costituito essenzialmente dal conglomerato cementizio.

[28] Le giunture vengono trattate in un modo simile al paramento esterno delle esedre nella tomba Ka1, di cui si dirà dopo, come in altri casi quali la fenestrazione della Chiesa II, gli archi della basilica su Karacaören, molti archi del corridoio voltato, nonché le finestre della Ge2.

[29] Sembra che ad una quota di ca. 3.25 m, all'esterno del parallelepipedo, si possa indivi-

occasionale di frammenti laterizi in quantità molto ridotta. La cupola e parte del tamburo esterno erano coperti con uno strato di cocciopesto[30]. Addossato all'arco sud nel progetto iniziale viene aggiunto un vano rettangolare, più stretto del nucleo, a formare un ingresso a forma di corridoio voltato, profondo quasi 1.3 m e largo 1.05. Dato che la quota dell'ingresso è leggermente più alta rispetto al livello della cella, viene scolpita in roccia una piccola rampa per superare il dislivello. Sulla quota superiore della rampa si vedono ancora i fori per la porta d'ingresso alla tomba. Quanto si prospetta oggi del corridoio, è che la sua volta è a sesto ribassato e con l'imposta che parte dalla stessa quota dell'arco sud (1.86 m)[31].

In un momento posteriore, la sezione meridionale di Ge5 subisce un intervento murario di una certa consistenza. L'arco centrale sud viene completamente tamponato, le murature del corridoio ricevono un rafforzo del facciavista interno ed ancora la volta del corridoio viene ribassata. Restano costanti, tuttavia, sia il tipo di malta impiegato come la tipologia delle stilature dell'ariccio; anche il facciavista esterno del corridoio presenta una muratura molto simile a quella del nucleo centrale. Tutte le murature, sia del corridoio, sia del riempimento dell'arco sud che del rinforzo all'interno sono coperte con uno strato dello stesso tipo di malta e mostrano un identico tipo di stilatura a forma sinusoidale. Probabilmente è da ascrivere a questo secondo momento il tamponamento degli altri tre archi del nucleo[32], lasciando come unica fonte di luce su ogni lato una finestrella rettangolare di 12 per 40 cm. Le murature del riempimento degli archi sono in *opus incertum* con pezzame più piccolo e irregolare.

La storia costruttiva di questo monumento presenta una ulteriore fase dataci dalla costruzione di un vano aggiuntivo a nord e dal proseguimento murario del corridoio d'ingresso. A ben guardare l'intervento di questa terza fase si evidenzia come i nuovi muri si appoggino direttamente ai precedenti senza un minimo tentativo di giuntura. Il vano nord, di cui non conosciamo la natura è l'unica sezione del monumento che abbia avuto bisogno di fondazioni proprie in muratura giacché fuoriesce dal banco di roccia sottostante al parallelepipedo centrale. Il vano nord è profondo 1.40 m e

---

duare una linea netta di cambio di muratura e il pezzame diventa più piccolo: è da pensare a una possibile mano posteriore?

[30] Come si evidenzia in tutte le tombe di queste due isole. A volte il cocciopesto viene usato a coprire anche le facciate, come nel caso della tomba doppia collocata nella zona occidentale dell'isola, lungo la salita verso la Chiesa III, che al tempo degli scavi serviva come deposito archeologico.

[31] Su questa volta ritorna la copertura a spioventi, la cui gronda raggiunge l'altezza dell'intradosso dell'arco sud.

[32] Si tamponano l'arco est ed ovest giacché quello a nord diverrà l'ingresso per un vano d'epoca posteriore.

largo quasi quanto la cella con una volta a botte il cui intradosso al sommo coincide con l'intradosso dell'arco sud pur impostandosi sotto quella dell'arco nord del nucleo. Come aperture esistono due finestre di 12 per 57 cm. Siccome il lato nord del vano è in parte crollato, non è possibile capire come fosse originariamente questa facciata e se ci fosse qualche apertura. La sua muratura è simile in gran parte a quelle precedenti[33]; quella della volta merita una nota aggiuntiva. Anch'essa, dall'imposta fino ai suoi reni presenta un *opus quadratum*, con abbondante impiego di zeppe laterizie; la sezione sommitale, invece, è costituita da blocchetti e scaglie, cementati con molta malta e posti radialmente. L'esterno della volta è a due spioventi, coperto come di consueto da uno strato di cocciopesto.

Dall'analisi si è potuto constatare come il parallelepipedo centrale con la cupola risponde perfettamente all'altra tipologia intravista in Ge2 e Ge3. Le dimensioni delle tre tombe a cupola si mantengono quasi all'unisono; inoltre la presente come Ge3 mostra un aggetto con due bracci esterni all'ingresso, espediente non rinvenuto nella Ge2 a causa della sua immediata caduta di quota, sia pure conservando gli scalini di accesso. In più, questa tomba in esame mostra l'unico ingresso monumentale, scavato sempre sulla stessa piattaforma in roccia, all'ingresso del corridoio voltato.

via Tuscolana 194 Aleksandra Filipović
00182 Roma

SUMMARY

Two islands in the Gulf of Belceğiz (Southern Turkey), Gemile and Karacaören, along with the nearby mainland, preserve the characteristics of an urban ensemble probably dating to the first half of the sixth century. This may be considered as a well-structured single unit. For reasons inherent to the subject under consideration, the current research has taken into account the necropolis units extending over wide areas just on these two islands. On the island of Gemile, the larger of the two, the necropolises may be found in various zones, while there are also some tombs which are isolated but integrated into the urban fabric. The first necropolis is positioned along the route between Church II and Church III in an area distant from the inhabited zone. The second necropolis extends to the south with respect to the vaulted passage. The third necropolis, also called the *eastern necropolis*, is positioned to the east with respect to Church IV. This is detached from the inhabited areas but not far from the richest residential zone of the island. There follows a detailed analysis of some tombs chosen for their architectural significance within the urban and extra-urban context: *Tomb with Lycian sarcophagus* (Ge1), *Tomb with cupola 1* (Ge2), *Tomb with cupola 2* (Ge3), *Tomb with frescoed room* (Ge4), and *Cruciform tomb* (Ge5).

[33] Il registro basso delle fondazioni mostra che per la tenuta d'assisa si è fatto ricorso a molto pezzame e scaglie, espediente che non accade in questa quantità negli altri muri.

Foto 1. Ge1, tomba a sarcofago licio. Prospetto generale.

Foto 2. Ge2, tomba a cupola 1. Prospetto generale da sud-ovest.



Foto 3. Ge2, tomba a cupola 1. Prospetto generale da sud-est.



Foto 4. Ge2, tomba a cupola 1. Prospetto laterale ovest. Dettaglio della tecnica muraria.



Foto 5. Ge3, tomba a cupola 2. Prospetto generale da sud-ovest.

Foto 6. Ge3, tomba a cupola 2. Prospetto generale da nord.





Foto 8. Ge4, tomba affrescata. Prospetto laterale est. Dettaglio della tecnica muraria.



Foto 9. Ge5, tomba a croce. Prospetto laterale est.



Foto 10. Ge5, tomba a croce. Prospetto nord-est.



Foto 11. Ge5, tomba a croce. Prospetto nord-ovest.

Foto 12. Ge5, tomba a croce. Vano centrale, l'interno.

Foto 13. Gemile, una tomba a chamosorion. Prima necropoli.



Foto 14. Gemile, tomba a più camere, oggi deposito archeologico. Prima necropoli.



Foto 15. Gemile, una tomba a camera. Necropoli orientale.

Foto 16. Gemile,una tomba a camera. Necropoli orientale.



Foto 17. Gemile, tomba a camera doppia che in parte "entra" nel corridoio voltato.



Foto 18. Gemile, tomba a camera nei pressi della grande muraglia.

Barbara Lomagistro

Le versioni paleo-ceche del *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico

Il *Secretum secretorum* (d'ora innanzi abbreviato come *SS*), testo di amplissima diffusione nel medioevo europeo e oltre, appartiene alla schiera di opere spurie diffuse sotto il nome di Aristotele. Concepita come trattato del buon governo, in forma epistolare, indirizzata dallo Stagirita al suo pupillo Alessandro mentre questi è impegnato nella campagna di Persia, è stata, dal medio evo all'età moderna, non solo la più diffusa opera pseudoepigrafica attribuita ad Aristotele, talvolta tramandata dagli stessi manoscritti che hanno conservato opere genuine aristoteliche, ma in assoluto uno dei libri più diffusi e più letti. A dispetto della larga popolarità goduta nel medio evo, il testo non è stato oggetto di grandi cure da parte degli studiosi moderni, se non in tempi relativamente recenti: tacciato di contenuto superstizioso, esso era stato trascurato dagli specialisti di Aristotele ed eliminato dalle edizioni aristoteliche, cosa che aveva accantonato un'indagine complessiva della sua tradizione manoscritta.

Ma tale indagine è ostacolata, oltre che dai pregiudizi sul contenuto dell'opera, da un'altra difficoltà di non poco conto, oltre alla ricchezza della tradizione manoscritta latina, ossia dal gran numero di traduzioni in varie lingue, la cui puntuale indagine richiede larghe competenze o una stretta collaborazione tra specialisti di diversi ambiti. Tradotto, infatti, dall'arabo in latino in una versione parziale all'incirca nel 1120, e in versione integrale circa un secolo dopo, il *SS* conobbe, a partire dagli inizi del secolo XIV, una diffusione capillare in tutta l'Europa in molti volgari letterari del tempo, quali l'anglo-normanno, l'antico francese, il provenzale, l'italiano, l'olandese, il medio alto tedesco, il castigliano, l'ebraico, e più tardi, lo slavo ecclesiastico (di redazione orientale) e l'antico ceco. I filosofi del XIII secolo lo ritenevano ancora un'opera autentica aristotelica: Alberto Magno lo citava fra le sue letture, Roger Bacon ne fece una propria edizione con commento nel 1275[1]; è noto che Arnaldo da Villanova ne possedeva una

[1] Tale commento ed edizione sono stati pubblicati da R. Steele, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. Fasc. 5, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, Oxford 1920. Sulla ricezione baconiana del testo si veda anche S. J. Williams, "Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum Secretorum", *Speculum* 69 (1994), pp. 57-73.

OCP 78 (2012) 179-201

copia, per non parlare delle numerosissime copie effettuate, dei commenti e delle sue continue citazioni da parte di diversi autori di questo periodo.

Le versioni latine

Tra il XIX e il XX secolo la risvegliata attenzione degli studiosi per il *SS* ha prodotto contributi notevoli, benché dedicati a specifici aspetti. Il vuoto di un'indagine globale è stato parzialmente riempito dalla recente monografia di Steven J. Williams che propone uno studio sulla ricezione medievale di questo testo pseudo-aristotelico in lingua latina[2]. Secondo lo studioso, infatti, la storia del *SS* costituisce un vero e proprio spaccato della vita intellettuale medievale: la ricerca della scienza antica da essa perseguita è pienamente esemplificata dalla ricezione di quest'opera, dalle sue traduzioni e assimilazioni. Partendo dall'ampia diffusione dell'opera, egli traccia uno schizzo del culto di Aristotele in generale, e degli influssi esercitati sull'interpretazione della sua genuina filosofia da quella *pseudo-aristotelica*. La monografia si concentra sull'età medievale, cercando di seguire la tradizione fino al 1330, epoca in cui l'opera cessa di costituire oggetto di studio da parte dei filosofi. Essa sarebbe tornata nello spettro dei loro interessi più tardi, nei secoli XVI e XVII. Tale scelta è operata dallo studioso sia in funzione della possibilità per una sola persona di dominare la tradizione manoscritta fino a quell'epoca (dopo infatti aumenta in maniera esponenziale), sia perché l'opera era ancora ritenuta autentica — risalendo i primi sospetti della sua pseudoepigrafia agli umanisti — e fondamentalmente unitaria. Dal punto di vista metodologico, Williams circoscrive la sua analisi alla ricezione del *SS* da parte di eruditi (*scholars*), identificati in coloro che hanno ricevuto un'alta formazione nelle istituzioni a ciò preposte e le cui lezioni e la produzione scritta utilizzino la lingua latina. In subordine a questo gruppo c'è l'ambiente scolastico-universitario nel quale lo studioso inquadra gli insegnamenti, svolti a livello professionale, di filosofia, medicina, legge, teologia e che essenzialmente si riduce alle università e agli *studia* degli ordini mendicanti[3].

Tuttavia il *SS* era diffuso presso un pubblico ben più diversificato costituito da laici semialfabetizzati nelle scuole di grammatica o da precettori privati i quali, pur essendo in grado di fruire della letteratura in latino, si muovevano con maggiore agio nella lingua volgare. In realtà la loro ricezione del *SS* costituisce un capitolo a sé non ancora indagato in profondità né riprodotto nella sua globalità. Allo stesso modo risultano sporadici e

[2] S. J. Williams, *The* Secret of Secrets*: The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Ann Arbor, Michigan 2003.

[3] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 4-6.

isolati gli studi sulla ricezione del *SS* nel mondo slavo: ad eccezione di contributi specifici dedicati alla sua ricezione nella Slavia orientale, dove si diffuse con il titolo di *Tajnaja Tajnych* [Libro segreto dei segreti] o *Aristotelevy vrata* ["Porte" di Aristotele][4], l'unico studio complessivo rimane quello di M. Speranskij, pubblicato nel 1908 benché terminato già nel 1903, pionieristico sotto molti riguardi, ma che andrebbe aggiornato con le nuove acquisizioni relative alle tradizioni araba e latina del *SS*[5]. Il presente intervento intende presentare i principali punti problematici della tradizione del *SS* slavo, in particolare di quella antico-ceca e proporre qualche nuova riflessione sui possibili itinerari che hanno introdotto il testo nel vasto e diversificato mondo slavo.

Il testo arabo

In via preliminare è necessario richiamare i momenti salienti della formazione stessa dell'opera. La sua preistoria è ancora oscura: si ipotizza legittimamente che debba essere collocata in età ellenistica, ma a tutt'oggi non è stata rinvenuta una sola versione in greco che possa essere ritenuta archetipo del popolarissimo libro. Tra il presunto originale greco e le versioni latine, da cui sono gemmati — per buona parte — i volgarizzamenti europei, c'è un intermediario arabo, la cui storia è tutt'altro che lineare[6]. La prima versione integrale in latino dall'arabo fu effettuata verso la metà

---

[4] Mi limito a citare V. P. Adrianova, "K istorii teksta «Aristotelevych vrat»", *Russkij filologičeskij vestnik* 66 (1911), 3-4, pp. 1-14; W. F. Ryan, "A Russian Version of the *Secreta Secretorum* in the Bodleian Library", *Oxford Slavonic Papers* 12 (1965), pp. 40-48; Idem, "The Onomantic Table in the Old Russian *Secreta Secretorum*", *The Slavonic and East European Review* 49 (1971), pp. 603-606; Idem, "The Old Russian Version of the Pseudo-Aristotelian *Secreta Secretorum*", *The Slavonic and East European Review* 56 (1978), pp. 242-260. Altre indicazioni bibliografiche, per lo più in russo, sono reperibili nella voce "Tajnaja Tajnych", redatta da D. M. Bulanin, nello *Slovar' knižnikov i kniževnosti Drevnej Rusi*, Leningrad 1989, v. 2/2, pp. 427-430. Allo stesso Bulanin si deve un'edizione del testo con traduzione in russo moderno a fronte pubblicata nei *Pamjatniki literatury drevnej Rusi, kon. XV – pervaja pol. XVI v.*, v. 6, Moskva 1984, pp. 535-595, 750-755. In tempi più recenti si segnalano V. E. Bagno, "Za Aristotelevymi vratami (drevnerusskaja i kastil'skaja versii kratkoj redakcii «Tajnaja Tajnych»), *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 54 (2003), pp. 184-191; L. I. Stankevič, *Rukopisnyj sbornik gadatel'no-astrologičeskogo soderžanija XVI v. ("Aristotelevy vrata, ili Tajnaja Tajnych") iz fonda Nacional'noj biblioteki Belarusi* (www. knizh.kult.narod.ru); S. Toscano, "Il 'secretum' del Secretum Secretorum antico-russo", in *Forma formans: studi in onore di Boris Uspenskij*, a cura di S. Bertolissi e R. Salvatore, Napoli 2010, v. II, pp. 231-241 che offre in italiano uno schematico *status quaestionis*.

[5] M. Speranskij, *Iz istorii otrečennych knig: IV Aristotelevy vrata ili Tajna Tajnych*, Sankt-Peterburg 1908 (= Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva, 171).

[6] Si veda M. Manzalaoui, "The Pseudo-Aristotelian Kitāb Sirr al-asrār: Facts and Problems", *Oriens* 23-24 (1974), pp. 147-257.

del XIII secolo da un chierico di nome Filippo che aveva rinvenuto un testimone arabo completo ad Antiochia durante una visita compiuta nel 1230 insieme al suo superiore. In precedenza l'opera era già nota in Occidente ma in uno stato frammentario: come lo stesso Filippo afferma nella sua introduzione alla traduzione, la scoperta di un esemplare completo era da ritenersi un evento eccezionale e meritevole di essere tradotto.

Il testo arabo, *Kitāb 'ilm al-siyāsa fī tadbīr al-riyāsa* [Libro della scienza di governo sull'ordine del buon governo] più comunemente noto dal sottotitolo *Sirr al-asrār* [Segreto dei segreti][7], si apre con un prologo in cui un anonimo scrittore dedica l'opera al califfo, illustrandone le circostanze della genesi: essa sarebbe nata dal desiderio di Aristotele, troppo avanti con gli anni e malato per accompagnare Alessandro nella spedizione in Asia, di fornire il suo pupillo di valide indicazioni per il buon governo. L'anonimo arabo si sofferma sulla sapienza di Aristotele e sulla considerazione in cui vari popoli l'avevano tenuto, ascrivendogli il merito dei successi dell'allievo.

Segue poi un altro prologo ad opera dell'ipotizzato traduttore dell'opera, Yahya (o Yuhanna) ibn al-Bitriq (vissuto intorno all'815), uno dei protagonisti dell'imponente opera di traduzione in arabo degli scritti greci filosofici e scientifici per i regnanti Abbasidi — ipoteticamente identificato con il dotto al-Kindi — a Baghdad[8]. Yahya o, come generalmente oggi si pensa, lo Pseudo-Yahya informa il lettore di aver trovato il testo in un tempio ove vari filosofi avevano deposto i loro segreti e dove un sacerdote di vaste conoscenze e profonda sapienza gli aveva permesso di cercare il libro che avrebbe poi tradotto dal greco al siriaco e dal siriaco all'arabo (vd. *infra*). La traduzione inizia con la introduzione dello stesso Aristotele, cioè una lettera di risposta a una missiva di Alessandro (non inclusa) in cui gli venivano richiesti i precetti sul buon governo che appunto il Filosofo decide di esporre in forma epistolare. Egli avverte il pupillo che i grandi segreti di cui tratta gli sono stati rivelati da Dio e che quindi Alessandro è tenuto alla riservatezza su questa rivelazione divina. Per evitare che il libro cada in mani sbagliate, Aristotele dice di aver ammantato i suoi insegnamenti di enigmi e metafore affinché esso appaia come una raccolta di sagge pratiche di governo ma, ad un livello più profondo, il libro contiene tutto ciò che Alessandro ha chiesto.

---

[7] Il testo arabo è stato pubblicato da Abdel Rahman Badawi in *al-Usul al-Yunaniyyah lil-Nazariyyat al-Siyasiyyah fil-Islam* (= Fontes graecae doctrinarum politicarum islamicarum, 1), Cairo 1954. Ne esiste una traduzione inglese eseguita da Ismail Ali e pubblicata nella citata edizione di Steele, *Opera hactenus ... Secretum secretorum*, pp. 176-266.

[8] Su questa problematica si veda la bibliografia citata da Williams, *The* Secret of Secrets, cit., p. 8 n. 5.

Segue quindi un sommario dei dieci discorsi o libri (*maqalat*) in cui l'opera è strutturata:

Introduzione del compilatore anonimo
Introduzione dello Pseudo-Yahya ibn al-Bitriq
Introduzione di Aristotele
Indice
Libro I. Sulle tipologie di re
Libro II. Sulla posizione e il carattere di un re:
 Politica pratica e precetti morali
 Difesa dell'astrologia
 Sezione sulla salute:
 Introduzione
 Raccomandazioni pratiche di igiene, alimentazione, esercizi, le quattro stagioni
 Le quattro parti del corpo
 Dieta (conservazione del calore naturale, cibi salutari, carne e pesce)
 Acqua
 Vino
 Il bagno
 Farmacopea
 Astrologia medica (Iatromatematica)
 Sezione di fisiognomica
Libro III. Sulla giustizia
Libro IV. Sui ministri:
 Considerazioni filosofiche (cosmogonia, potere dell'anima, sensazione, significato del numero cinque)
 Consigli pratici sui ministri
 Exempla per illustrare l'importanza dei pianeti nella determinazione del carattere: il figlio del tessitore, il figlio del re
 L'uomo come microcosmo
 Exempla per illustrare l'importanza della fede: i Magi e gli Ebrei
Libro V. Sugli scribi
Libro VI. Sugli ambasciatori
Libro VII. Su coloro che governano e amministrano
Libro VIII. Sugli ufficiali dell'esercito:
 Gerarchia
 Il corno di Temistio
Libro IX. Sulla conduzione della guerra:
 Raccomandazioni pratiche
 Consigli astrologici
 Sezione di onomomanzia

Libro X. Sulle scienze occulte
  Talismani (teoria e fabbricazione)
  Alchimia (teoria e *Tabula Smaragdina* di Ermete Trismegisto)
  Lapidario
  Erbario (teoria ed esempi)
Conclusione[9]

Appurata la falsa attribuzione del *SS* ad Aristotele, rimane il problema della sua genesi, che ancora oggi non può ritenersi definitivamente risolto. M. Manzalaoui e M. Grignaschi hanno evidenziato che l'opera deve essersi formata, a partire da uno *speculum principis*, arricchita di apporti dal greco e dall'arabo[10]. Ma, come si è detto, non si conosce alcuna versione greca del *SS* né integrale né parziale o alcun testo che possa essere messo in relazione con esso. I dati offerti dalle due prefazioni destano ulteriori perplessità: innanzitutto sulla trafila traduttoria riferita, e sul fatto che diversi commentatori o traduttori successivi del *SS* alludano a un testo greco e a uno arabo e al fatto di averli collazionati o semplificati; ugualmente problematica rimane l'attribuzione della traduzione a Yahya ibn al-Bitriq.

Williams condivide il generale scetticismo circa l'esistenza di un preciso e unitario testo greco (nonché della traduzione siriaca) e circa la stessa attribuzione della traduzione a Yahya ibn al-Bitriq[11]. Nel prologo dello Pseudo-Yahya, il traduttore afferma, con una formulazione piuttosto enigmatica, di aver tradotto «dallo *yunani* (greco) in *rumi* (greco, cioè la lingua del Rum, l'Impero romano d'Oriente) e dal *rumi* in arabo». La frase ha creato evidentemente già in epoca medievale qualche imbarazzo — e non avrebbe senso se *rumi* non significasse qualcosa di diverso da *yunani* — dal momento che un manoscritto presenta la *varia lectio* «dal greco e siriaco (*surjani*) in arabo» per poter spiegare che cosa indicasse la parola *rumi*, ossia una lingua intermediaria tra l'originale greco e la traduzione araba. Si è ipotizzato che dovesse significare 'siriaco', sia perché molte opere aristoteliche furono prima tradotte in siriaco e poi in arabo e, ancora, perché Filippo ha reso in latino questo aggettivo come 'lingua caldea'. Rimane

---

9 Ho ripreso questo schema da Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 10-16 che lo commenta debitamente. Ciò che in questo indice è definito 'sezione' nel testo arabo è chiamato *bab* ossia 'porta' (che il testo slavo orientale traduce letteralmente con 'vrata'). La sezione del libro II sulla fisiognomica in alcune redazioni è anche chiamata *qawl* cioè 'discorso'. Ho ritenuto utile riprodurre questo indice per facilitare la comparazione con la struttura della versione antico-ceca di Bavor Rodovský (vd. *infra*).

10 M. Manzalaoui, "The Pseudo-Aristotelian *Kitāb sirr al-asrār*, cit.; M. Grignaschi, "L'origine et les métamorphoses du *Sirr al asrār*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 43 (1976), pp. 7-112.

11 Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 17-19.

però il grosso problema che *rumi* non è mai attestato con il significato di 'siriaco', bensì per indicare la lingua usata nell'Impero Bizantino, e l'interrogativo del perché, se anche il traduttore avesse inteso dire 'siriaco', non abbia usato il termine corrispondente. Del resto, non è tramandato alcun esemplare siriaco del *SS* ed è problematico dimostrarne l'esistenza.

Williams, ritenendo che lo Pseudo-Yahya avesse origini greche, visto che il nome vuol dire Giovanni 'figlio di Patrizio' o 'figlio di un patrizio' inteso come titolo, pensa che egli avrebbe tradotto direttamente dal greco in arabo. Tuttavia sono state proposte varie altre interpretazioni di questo passo controverso, nessuna delle quali definitiva: dall'interpretazione di *rumi* come 'latino', o 'greco medievale' (in contrapposizione al greco classico della prima versione), o come allusione a una trascrizione dalla scrittura greca maiuscola alla scrittura greca minuscola. Per parte mia, ritengo probabile che una delle due definizioni di greco, precisamente *rumi*, possa essere stata originariamente una glossa marginale, con funzione esplicativa del significato della parola *yunani*, e, fatto non insolito nella tradizione manoscritta, sia confluita nel testo in trascrizioni successive, dando vita a un passo equivoco e inesplicabile per gli stessi contemporanei. Qualcuno di loro potrebbe aver congetturato che fosse un riferimento al siriaco — la cui funzione di lingua intermediaria tra greco e arabo era nota — ed emendato la frase in modo da rendere duplice il passaggio traduttorio. Una volta creata in un ramo della tradizione araba, tale affermazione avrebbe trovato eco nella versione latina di Filippo e in vari volgarizzamenti medievali, compresa la traduzione antico ceca eseguita da Bavor Rodovský, che di suo aggiunge ulteriori elementi (vd. *infra*). Williams, invece, nel ritenerla un'invenzione adduce a conferma il fatto che diverse altre affermazioni del prologo (il viaggio in un tempio pagano alla ricerca del libro, l'incontro con un pio eremita) possono essere stati *topoi* della letteratura del genere, così come l'attribuzione stessa della traduzione allo Yahya più famoso può essere una pseudoepigrafia[12].

Il SS *verso l'Europa: possibili percorsi*

A fronte di questi nodi problematici rimangono delle indubitabili similitudini del *SS* con opere di età ellenistica e con altre pseudo-aristoteliche, o con testi politici di Aristotele, che non sono ancora sufficientemente spiegate, così come rimandano a quell'ambito anche gli elementi di origine ermetica contenuti nel testo. Quali che siano state le fonti 'aristoteliche' del *SS*, è evidente che esse abbiano costituito lo zoccolo duro su cui si sono

[12] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 20-21.

sedimentati argomenti correlati o con sovrapposizioni o con inserzioni nei punti opportuni. Questo processo di formazione si è svolto, con ogni evidenza, nel Vicino Oriente, probabilmente in Siria o nei dintorni, nel corso di alcuni secoli[13]. Tradotto dal greco in arabo probabilmente nell'VIII secolo, il testo base deve essere stato elaborato dallo Pseudo-Yahya verso la metà del IX o agli inizi del X secolo in forma di *speculum principis* in sette o otto libri. Si noti che ciò sarebbe avvenuto nella stessa epoca in cui il *corpus aristotelicum* veniva tradotto in arabo. Il lavoro successivo di revisori e rielaboratori avrebbe fatto dello *speculum* un compendio di informazioni utili e di regole comportamentali valide sia per il principe sia per i sudditi. Le principali aggiunte sono costituite dalla parte fisiognomica e da quella sulla scienza magica: questa redazione costituirebbe per Manzalaoui la cosiddetta 'redazione breve' (o 'redazione A' di Grignaschi o 'redazione occidentale' di Steele), dopo la quale l'opera avrebbe guadagnato il titolo di *Secretum secretorum*. La 'redazione lunga' (o 'redazione B' di Grignaschi o 'redazione orientale' di Steele), tradotta da Filippo di Tripoli, avrebbe acquisito altri strati, principalmente il primo prologo, ulteriori capitoli sul *regimen sanitatis*, gli estratti filosofici del libro 4, i passi alchemici, e sarebbe stata ormai prossima al suo pieno sviluppo[14].

Nel XII secolo, infatti, l'Europa conobbe un grande interesse per la logica e la filosofia naturale, per gli scienziati arabi e naturalmente per Aristotele e gli *pseudo-aristotelica*, che si accompagnò ad un incremento dell'attività traduttoria dal greco e dall'arabo. Come altri testi del *corpus* aristotelico interessati da questa rinnovata curiosità, il *SS* ebbe all'inizio una circolazione in versione parziale. E come accadde anche per altre traduzioni dall'arabo, essa fu preparata in Spagna. Si diffuse, come testo di breve estensione, con il titolo di *Epistola Aristotelis ad Alexandrum de regimine sanitatis*, attraverso la traduzione di Giovanni di Siviglia (Johannes Hispalensis) preceduta da un prologo in cui il traduttore spiega le circostanze del suo lavoro[15]. L'impulso sarebbe venuto dalla regina di Spagna («*amore regine Hispalensiane*»), ora identificata in Teresa di Portogallo (1112-1128), che richiedeva un libro sulla salute e sulle regole per preservarla. Avendo Giovanni ricordato che il *SS* conteneva un tale capitolo, aveva deciso di tradurlo dall'arabo in latino, mescolando nel suo prologo stralci attinti dal prologo di Yahya. Sembrerebbe che tale traduzione sia stata fatta seguendo la redazione breve, escerpandone il *regimen sanitatis*.

L'identificazione di Giovanni di Siviglia è ancora oggetto di controver-

---

13 Una ipotesi ricostruttiva di questa accrezione, basata sugli studi di Grignaschi e Manzalaoui, è schematizzata in Williams, *The* Secret of Secrets, cit., p. 29 e descritta alle pp. 22-28.

14 Williams, *The* Secret of Secrets, cit., p. 30.

15 Il prologo di Giovanni è pubblicato da Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 353-358.

sia. La prima questione è se egli debba essere identificato con il noto Giovanni di Siviglia traduttore di trattati astronomico-astrologici dall'arabo e autore di testi astrologici a sua volta. Sebbene, infatti, le forme Hispalensis e Hispaniensis o Hispanus siano graficamente confondibili, il dubbio permane perché tutti i testimoni dell'*Epistola* noti fino ad una certa data tramandavano la forma Hispaniensis, cioè di Spagna, e non Hispalensis, cioè di Siviglia. Solo recentemente è stato verificato che alcuni hanno la forma Hispalensis ma la questione è ancora dubbia, sebbene Williams propenda a ritenere i due autori un'unica persona[16]. Si sarebbe trattato di un mozarabo, cioè un cattolico abitante le regioni occupate dagli Arabi, e ciò spiegherebbe la sua frequentazione linguistica sia con l'arabo sia con il latino[17]. Quanto all'epoca della traduzione, la morte della regina Teresa, nel 1130, può essere assunta come *terminus ad quem* ma non è dato sapere in quale momento Giovanni abbia cominciato. D'altra parte, è stata anche avanzata l'ipotesi che lo identifica con un 'Magister Giovanni de Toledo' che avrebbe tradotto il *De iudiciis nativitatum* di Albohali nel 1153, ossia un ebreo convertito che sarebbe confluito con Gundisalvi nella famosa 'scuola di Toledo', promotrice di traduzioni dall'arabo di testi scientifici e filosofici, presieduta dal vescovo della città, teoria già abbandonata da molti studiosi ma che continua ad essere sostenuta da alcuni, nonostante le numerose obiezioni[18]. Ad ogni modo, rimane indubitabile il merito della traduzione di Giovanni di aver introdotto il *SS* nell'Europa occidentale.

La traduzione integrale in latino apparve, come si è detto, un secolo più tardi ma, a giudicare dalla tradizione indiretta, la traduzione parziale di Giovanni ebbe una discreta circolazione fino a raggiungere l'Oriente crociato. Williams ha posto il problema preliminare del perché Giovanni avrebbe eseguito solo una traduzione parziale. Egli lo risolve argomentando che, essendo stato Giovanni interessato soprattutto alle scienze ed essendogli nota la versione breve, cioè la meno fornita di informazioni scientifiche, il testo non avrebbe esercitato su di lui particolare attrattiva. Probabilmente sarà stato anche difficile procurarsi un archetipo completo. Ad oggi, infatti, oltre il modello servito per la traduzione castigliana (*Poridat de las poridades*), risalente al terzo quarto del XIII secolo, e quello per la traduzione ebraica (*Sod ha-Sodot*) eseguita nel 1300 circa, non si conoscono altri riferimenti al *SS* arabo in Occidente, se non alcune citazione indirette piuttosto controverse[19]. La traduzione integrale del testo arriva

---

[16] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 32-38.

[17] Per ulteriori dettagli sulla questione si veda Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 8-42.

[18] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 45-58.

[19] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 60-64.

invero dal Levante crociato. Il traduttore Filippo, infatti, spiega nel prologo alla sua traduzione che, mentre era al seguito di Guido, originario di Valenza ma vescovo di Tripoli in Libano, e si trovavano ad Antiochia, rinvennero una copia del *SS* che, su richiesta del vescovo, Filippo tradusse[20]. La identificazione di questo Philippus clericus non è semplice, ma vari elementi conducono ad un personaggio molto noto della curia romana, un Filippo originario dell'Umbria, vissuto tra il 1195 e il 1269, uomo di grande levatura culturale che rivestì prestigiosi incarichi sotto diversi pontefici, fra cui anche quello di nunzio, procuratore per il patriarca di Gerusalemme e vari altri che ne hanno legato il nome a Tripoli e all'Oriente in generale[21].

A favore di questa identificazione parlano le date entro cui si suppone fu realizzata la traduzione, ossia il 1230 e il 1240, i numerosi e documentati contatti tra Filippo il curiale e Antiochia, luogo di ritrovamento del manoscritto arabo, il fatto che alcuni manoscritti del *SS* e dei registri papali lo identificano come Philippus Tripolitanus, e i suoi legami con Tripoli non sono meno documentati di quelli con Antiochia (egli vi fu canonico e vescovo). I continui rapporti con l'Oriente avrebbero messo il dotto Filippo curiale in condizione di padroneggiare l'arabo, mentre il titolo di *magister* attribuitogli da alcuni manoscritti sarebbe giustificato dal fatto che, con ogni probabilità, aveva ricevuto un'istruzione universitaria. Egli difatti tradisce una solida preparazione filosofica e giuridica e si conoscono i suoi interessi per la medicina. Inoltre, è noto il favore accordatogli da diversi papi per la sua cultura e il mecenatismo esercitato nei suoi confronti, tutti elementi questi che lasciano pensare che ben avrebbe potuto attendere a una tale traduzione[22]. Tuttavia, anche questa identificazione non è esente da obiezioni, quale quella che difficilmente un uomo di Chiesa si sarebbe dedicato alla traduzione di testi astrologici, oppure che come funzionario non avrebbe avuto il tempo necessario da dedicare al lavoro di traduzione o, ancora, che alcuni gallicismi presenti nella traduzione farebbero pensare piuttosto a un francofono. Williams le controbatte cercando, anzi, di collegare l'attività di Filippo curiale con quella del suo patrono, ossia il vescovo Guido, la cui identificazione non è meno problematica[23].

A conclusione di una capillare analisi in tale direzione, lo studioso fissa al 1232 circa la data della traduzione e alla metà del secolo una sua rapida diffusione in Occidente. Con ogni probabilità la traduzione sarebbe stata eseguita a Tripoli e si sarebbe diffusa tra un pubblico di lettori cui era già

---

20 Il prologo di Filippo è pubblicato da Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 359-365.

21 Anche per questa complicata questione e per le varie ipotesi avanzate rimando a Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 65-85.

22 Si veda quanto documentato da Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 86-90.

23 Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 90-108.

nota la maggior parte del *corpus* aristotelico e che non avevano esitato a credere alla paternità aristotelica del *SS*. È altrettanto probabile che, prima di raggiungere le Università europee, l'opera sia passata attraverso i due più importanti centri culturali dell'Europa occidentale dell'epoca, la corte papale e quella imperiale che, benché divise da opposte posizioni politiche, sarebbero state invece accomunate da interessi scientifici e filosofici[24].

In particolare, sia la tradizione manoscritta, nella fattispecie, il manoscritto Münich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2574b, una sorta di brogliaccio personale del rappresentante papale Albert Behaim (ca. 1190- ca. 1260) che costituisce la copia più antica della traduzione di Filippo, sia il collegamento del *SS* con medici — ad esempio Giovanni Castellomata, *medicus* del papa Innocenzo III — ed eruditi della corte papale, lasciano pensare ad una diffusione dell'opera in ambito curiale, e alla sua conseguente diffusione in altri ambiti europei[25]. Parimenti testimoniano del transito del *SS* nella e attraverso la corte di Federico II quelle che sembrano esserne citazioni nel *Liber phisiognomiae* o nel *Liber introductorius* di Michele Scoto o le allusioni al *SS* (in particolare al *regimen sanitatis*) contenute in una lettera all'imperatore del *magister Theodorus* — medico, diplomatico, traduttore, in una parola 'filosofo' al servizio di Federico II[26].

Occorre tenere presente che fin dalla sua apparizione in Occidente, la traduzione di Filippo è stata sottoposta ad additamenti e/o aferesi di porzioni di testo. Già la famiglia di manoscritti cui appartiene quello di Albert Behaim, collocabile a metà degli anni Quaranta del 1200, mostra alterazioni significative. La tradizione manoscritta, accidentata già quanto alla trasmissione del testo latino[27], si espande e si intreccia ancora di più quando

---

[24] Questa tesi, ormai generalmente condivisa, è stata sostenuta inizialmente da A. Paravicini Bagliani, "Federico II e la curia romana", *Federico II e le scienze*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio 1994, pp. 439-458 e da S. J. Williams, "The Early Circulation of the Pseudo-Aristotelian *Secret of Secrets* in the West: The Papal and Imperial Courts", *Le scienze alla corte di Federico II / Sciences at the Court of Frederick II*, Tournhout, Brepols 1994, pp. 127-144 (= *Micrologus*, II). Le precisazioni apportate da questi studiosi sui meccanismi di ricezione e trasmissione di una tale opera negli ambienti di corte sono preziose per poter capire gli analoghi meccanismi che determinarono la diffusione del *SS* nella Rus' Moscovita. Oggi infatti le opinioni degli studiosi sono divise tra dar credito al fatto che il *SS* venisse condannato dalla Chiesa russa e l'affermare, senza andare troppo per il sottile, che sarebbe stato tra le letture preferite dei principi di Moscovia. Tale affermazione dà poi l'abbrivio a una serie di teorie politiche attribuite, senza i necessari riscontri, a tali principi.

[25] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 123-129.

[26] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 129-141.

[27] Sottolineo che, in mancanza di una collazione completa dei testimoni e di un'edizione critica della traduzione latina, le osservazioni sul suo archetipo sono ancora ipotetiche. L'edizione latina alla quale si fa solitamente riferimento è quella di R. Steele, *Opera hactenus ... Secretum secretorum*, sopra citata che riproduce la copia del *SS* posseduta da Roger Bacon e da lui chiosata. Un altro testo latino, con significative varianti rispetto a quello di Steele,

si passa ai vari volgarizzamenti, al punto tale che spesso è difficile stabilire l'origine delle dipendenze[28].

L'analisi della storia testuale del *SS* latino in Occidente effettuata da Williams ha comunque assodato alcuni punti. Ad esempio, il fatto che, considerata la storia del *SS* in Oriente, l'esemplare arabo di Filippo doveva essere diverso, in alcuni dettagli però molto significativi, dalla versione araba a noi nota e pubblicata da Abdurrahman Badawi. Così si spiega perché la sezione sull'onomomanzia non compaia nella traduzione latina e potrebbe parimenti spiegare perché la sezione fisiognomica abbia una conclusione diversa. Sembra che in alcuni punti la versione latina, nei tempi più antichi della sua diffusione, abbia subito maggiori revisioni a seguito delle quali la sezione fisiognomica fu spostata alla fine dell'opera e il contenuto originale della *dictio decima* fu separata. Ma è molto difficile coglierne il motivo. Lo spostamento della sezione alchemica, lapidaria ed erbaria dopo quella medica può essere spiegato con il desiderio di raggruppare insieme tutto il materiale per così dire scientifico, a maggior ragione perché all'inizio di questo raggruppamento è sottolineata l'importanza di pietre e piante per la medicina. L'eliminazione della sezione sui talismani può essere stata accidentale o cosciente perché ritenuta non aristotelica. Come si è detto, gli interventi sono documentati già a partire dalla trascrizione di Albert Behaim intorno al 1246. Si può ampiamente argomentare su di essi ma è molto probabile che almeno la maggior parte sia imputabile ai normali processi mutazionali in cui incorre una ricca tradizione manoscritta[29].

Le versioni slave

La mancanza di una *examinatio* completa dei testimoni e di una edizione critica ostacola, ovviamente, anche la comprensione dei meccanismi genetici delle versioni slave che, come si è detto, non sono ancora né tutte studiate in dettaglio né tutte pubblicate, neppure in edizione diplomatica. Qui i compiti sono molteplici: dall'esecuzione di una *recensio* completa dei testimoni alla loro *examinatio* prima di poterne comprendere la genesi. In questa prospettiva era impostata la già citata monografia di Speranskij che, oltre ad un

è quello pubblicato da Möller nel 1963 come testo a fronte della traduzione in medio altotedesco di Ildegarda di Hürnheim (Hiltgart von Hürnheim, *Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des Secretum Secretorum*, hrsg. von R. Möller (= Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 56), Berlin, Akademie Verlag 1963).

[28] Per la storia delle traduzioni volgari del *SS* rimane ancora valido lo studio introduttivo di Steele all'edizione citata, pp. vii-lxiv. Essa non è ancora studiata nella sua globalità, un quadro generale delle diverse tradizioni è fornito dal volume Pseudo-Aristotle, *The «Secret of Secrets». Sources et influences*, eds. W. F. Ryan, Ch. B. Schimtt, London, Warburg Institute 1982.

[29] Williams, *The* Secret of Secrets, cit., pp. 142-182.

ampio studio introduttivo, in cui erano presentati tutti i dati allora noti circa la fortuna del testo e delle sue redazioni-traduzioni in Europa occidentale, comprendeva anche l'edizione del *codex unicus*, veicolante la traduzione paleo-ceca più antica, un'ampia trattazione della traduzione paleo-ceca più recente e l'edizione diplomatica del codice Vilnius, Vilenskaja publičnaja biblioteka (ora Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka) N° 222, purtroppo acefalo e mutilo, veicolante uno dei testimoni più interessanti della traduzione slavo orientale[30]. La definizione di slavo orientale, dal punto di vista linguistico, di questa traduzione mi sembra da preferirsi a quelle di 'russa' o 'antico-russa' o 'belorussa' che pure sono state usate: considerata proprio la difficoltà di definirne la lingua, ben evidenziata dai maggiori studiosi del testo[31], la definizione di slavo orientale mi sembra più rispondente alla realtà di un testo tradotto nella lingua dotta (ossia lo slavo ecclesiastico) con molte concessione ai dialetti parlati, da quelli più occidentali (della cosiddetta Rus' sud-occidentale) a quelli più orientali (Rus' Moscovita).

Dopo l'imponente monografia di Speranskij, i contributi dedicati all'argomento sono stati sporadici e, a mio avviso, hanno perso di vista la globalità del problema se W. F. Ryan, riprendendo in esame il *SS* slavo orientale, rimprovera a Speranskij di averne fornito un'edizione piena di errori — accusa piuttosto sommaria e ingiustificata — e di essersi dilungato a lungo e immotivatamente sulle traduzioni paleo-ceche, in totale noncuranza della

---

30 Questo manoscritto apparteneva alla biblioteca del monastero ortodosso di Supraśl (Polonia), fondato nel 1498, ma trasferito insieme ad altri alla Vilenskaja publičnaja biblioteka di Vilnius (Lituania) nel 1877, e lì studiato da Speranskij (vd. N. Morozova, "Drevnejšie rukopisi Suprasl'skogo Blagoveščenskogo monastyrja (1500-1532 gg.)", in N. Morozova, S. Temčin, *Z dziejów monasteru Supraskiego*: materiały międzynarodowej konferencji naukowej "Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogorodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa", Supraśl - Białystok, 10-11 czerwca 2005 r. Białystok 2005, pp. 117-120). In circostanze e in epoca non chiare, il manoscritto è poi confluito nel fondo manoscritto della Nacional'naja biblioteka Belarusi di Minsk, con segnatura N° 091/276 K e incluso nell'elenco dei monumenti culturali della Repubblica di Belarus' (vd. L. I. Stankevič, "Rukapisny fond Nacyjanal'naŭ Biblijatéki Belarusi jak krynica gistoryi Belarusi", *Zdabytki: dakumental'nyja pomniki na Belarusi*, vyp. 2, Minsk 1997, pp. 29-30). Una accurata descrizione di questo interessante codice miscellaneo cartaceo, datato in base alle filigrane e alle caratteristiche paleografiche agli anni '60 del XVI secolo, è data da L. I. Stankevič, *Rukopisnyj sbornik gadatel'no-astrologičeskogo soderžanija XVI v.*, cit. (www. knizh. kult.narod.ru).

31 A. I. Sobolevskij, *Zapadnoe vlijanie na literaturu Moskovskoj Rusi XV-XVII vekov*, Sankt-Peterburg 1899 (= Russian Reprint Series, 18 - The Hague 1966), p. 99, registrava di avervi trovato tracce di russismi, russismi occidentali e polonismi, forme regolari di aoristo e imperfetto, non rari grecismi e fra loro turcismi, nonché un gran numero di parole di significato e provenienza non chiari. Fondamentalmente, gli studiosi successivi hanno usato le sue osservazioni arricchendole di volta in volta con nuovi dati man mano che la *recensio* si è ampliata (oggi comprende manoscritti risalenti ai secc. XVI, XVII e XVIII) ma non può considerarsi definitivamente risolta la questione dell'area linguistica in cui la traduzione fu effettuata.

funzione di tramite, già evidenziata da altri studiosi, esercitata dalla letteratura antico-ceca dall'Occidente (greco)-latino all'Oriente russo[32]. Tale arbitraria affermazione si spiega solo nel quadro di un pregiudizio che ha messo profonde radici successivamente alla monografia di Speranskij, secondo il quale il *SS* slavo orientale sarebbe stato tradotto dall'ebraico in seno alla setta dei cosiddetti giudaizzanti, un movimento ereticale che sarebbe fiorito tra Novgorod e Mosca nella seconda metà del Quattrocento, e di cui non sono ancora ben note le dottrine[33], isolando con questo la tradizione del testo dalla restante tradizione occidentale e attribuendole caratteri di eccezionalità che, a ben vedere, non ha. In particolare, si accentua il fatto che il *SS* slavo orientale debba essere stato tradotto dall'ebraico benché le divergenze tra esso e la versione ebraica a noi nota siano notevoli e non abbiano trovato alcuna spiegazione scientifica, se non quella che la versione ebraica servita come modello non ci sia pervenuta.

Nutro molti dubbi sulla aprioristicità degli studi fatti in questa direzione e ritengo che il problema debba essere posto nella stessa prospettiva europea in cui lo aveva posto Speranskij, potendo oggi utilizzare i risultati nel frattempo conseguiti nello studio della tradizione del *SS* latino. In questo intervento, limito le mie osservazioni alla traduzione paleo-ceca recenziore, ossia quella eseguita da Bavor Rodovský nel 1574, di cui sto preparando l'edizione, riservandomi di tornare sulla genesi della versione slavo-orientale in un altro momento.

Tra le due traduzioni paleo-ceche, Speranskij giudicava più antica quella tramandata dal solo manoscritto Praha, Zemský archiv Ceského království, sezione Oeconomica B. I. databile al XVII secolo, ma veicolante un testo sicuramente precedente[34]. Lo studioso la ritenne una traduzione piuttosto letterale dal latino il cui testo di paragone era la *Epistola de regimine sanitatis*, veicolata dal manoscritto *Dorp. 285*, ff. 17-22, e dal manoscritto *Vindob. 362*, ff. 47d-49b. Conservata in stato frammentario, la traduzione paleo-ceca gli sembrò essere stata tradotta da un archetipo suddiviso non in libri ma in capitoli, sebbene la sua intitolazione *První rozdíl neb shromáždění* [Prima sezione o raggruppamento] non abbia corrispondente nei testi latini[35]. La seconda traduzione ceca è opera di un personaggio ben

---

[32] Si vedano in particolare Sobolevskij, *Zapadnoe vlijanie*, cit. e M. Speranskij, *Istorija drevnej russkoj literatury*, Moskva 1914², pp. 547-553.

[33] La bibliografia sull'argomento è imponente. Mi limito a rinviare a C. G. De Michelis, *La valdesia di Novgorod: «giudaizzanti» e prima riforma (sec. XV)*, Torino 1993, che presenta un'ipotesi assolutamente innovativa rispetto alla storiografia tradizionale, in cui è possibile reperire tutti i riferimenti alla letteratura precedente.

[34] Di queste due traduzioni avevano dato notizia I. Jungmann, *Historie literatury české*, Praha 1849², p. 144, N° 278 e I. Hanuš, *Malý výbor ze staré české literatury*, Praha 1863, pp. 71-87.

[35] Speranskij, *Iz istorii ... Aristotelevy vrata ili Tajna Tajnych*, cit., pp. 53-66, l'edizione del

noto nella cultura ceca cinquecentesca, il filosofo e alchimista Bavor Rodovský mladší z Hustiřan (ca. 1526-1591), il cui nome è anche legato a una delle traduzioni ceche del romanzo di Alessandro — a suo dire eseguita dal greco — e a traduzioni da Plutarco. Studioso di astronomia, egli fu autore dei due trattati *Traktát o nově hvězdě v Kassiopeji* [Trattato sulla nuova stella nella costellazione di Cassiopea] e *Krátká sepsání o divné a božskou mocí na obloze nebeské osvícené světlosti jedné hvězdy z hvězd, jenž slove Fixae* [Breve relazione sul meraviglioso e divino potere nel firmamento celeste della grande luminosità di una stella di quelle chiamate Fixae][36].

Uomo di ingegno e cultura multiforme, ne dà la misura nel trattato *Secreta Aristotelis. Kniha lidſkeych cztností a mnoheych nauczení, kterak se králove, knížata i pani v svém panování, jakým proſtrzedkem poddané své spravovati, jak vſsechy své věci rzíditi v yídle, v pití i ve vſsech przipadnostech svých se chovati i také czeho se vystrzíhati aneb zase przidrzeti mayí* [Secreta Aristotelis. Libro delle virtù umane e di molti insegnamenti, con cui re, principi e signori nella loro signoria quale mezzo devono governare i sudditi, di come regolarsi nel mangiare, bere e di come comportarsi in ogni circostanza e anche da cosa devono rifuggire o a cosa devono attenersi][37], in cui è compresa la sua traduzione del *SS*, tramandata dal manoscritto, a quanto pare autografo e al momento *codex unicus*, Praha, Narodná knihovna ČR, XVII. G. 11. Egli dichiara di aver semplicemente tradotto il *SS* — dichiarazione di modestia a cui Speranskij non diede molto credito, ritenendo che un uomo della sua cultura avesse in realtà rielaborato il modello di partenza[38] — nell'anno 1574 dalla lingua croata ("*z charwatſke rzeczi w czeſkey yazyk vwedena letha 1574*"). Di una versione croata, o antico croata, del *SS* non si sono mai trovate tracce ma non c'è motivo per dubitare dell'affermazione di Bavor, tanto più che questo non sembra essere stato il solo libro da lui tradotto dal croato. Quanto alle differenze tra il *SS* latino e la traduzione di Bavor, esse potrebbero essere dovute ad un testo intermediario o ad un approccio piuttosto libero del traduttore, come voleva Speranskij, ma finché non avrò ultimato la trascrizione del manoscritto e fatto i debiti confronti con il *SS* latino sospendo il giudizio.

---

testo è alle pp. 243-260.

[36] Per un inquadramento generale del personaggio si vedano Ot. Zachar, "Z dějin alchymie v Čechách", *Časopis Musea Království českého*, 73-74 (1899-1900), pp. 157-163, 243-271; Idem, "Alchimista Bavor Rodovský, jeho rukopis nyní leydenský", *Věstnik královské české společností náuk, tř. hist.* 1902, n. 1, pp. 1-35; V. Kuncitr, "Alchymie v Českých zemích", in *Opus Magnum*, Praha 1997, pp. 48-62 spec. 60-62.

[37] La citazioni vengono rese con l'ortografia del manoscritto che usa regolarmente una sorta di accento acuto per indicare la lunghezza delle vocali, la lettera *y* sia per *y* che per *j*, la *ſ* carolina, i nessi *cz* per *c* o per *č*, *rz* per *ř*, *ſs* per *š*.

[38] Speranskij, *Iz istorii ... Aristotelevy vrata ili Tajna Tajnych*, cit., p. 53.

Ad ogni modo, la prefazione (*Předmluva*) di Bavor alla traduzione offre interessanti spunti di riflessione. Innanzitutto ci informa che la traduzione viene offerta al burgravio della corona ceca Wilém z Rožmberka (Wilhelm von Rosenberg) che l'aveva commissionata[39], con accluso l'esemplare su cui era stata effettuata la traduzione (motivo in più per credere all'esistenza di una versione croata, sebbene questo esemplare non sia stato trovato[40]). Bavor, argomenta secondo la Sacra Scrittura che Dio ha dato ai suoi fedeli la possibilità di vivere secondo i suoi comandamenti attraverso la Legge consegnata agli Ebrei. Tali comandamenti però erano stati dati anche ai pagani che, pur non conoscendo il vero Dio, li avevano ricevuti dalla Sapienza divina fondando da se stessi regole e leggi del vivere civile. Per questo, osserva Bavor, i pagani hanno lasciato ai loro discendenti libri utili per il vivere civile e virtuoso, sia per i governanti sia per i sudditi. Nel novero di questi libri utili e meritevoli di attenzione Bavor include il libro di Aristotele nel quale egli, pur essendo pagano, impartisce molti saggi insegnamenti al suo pupillo Alessandro Magno che, con la loro applicazione, sarebbe divenuto un grande sovrano. Grazie agli stessi insegnamenti e all'osservanza dei precetti divini, anche altri personaggi dell'antichità erano arrivati a grandi traguardi. Per questo, tali utili opere erano sempre state in onore presso i sapienti, sia pagani che cristiani, fino all'epoca attuale (di Bavor, cioè), e come un oggetto prezioso venivano conservati in luoghi di culto "come racconta nella sua seconda prefazione anche Jan figlio di Patrycz" (cioè Iohannes Patricius) ossia di aver trovato questo libro nel tempio del sole e, per volere dell'imperatore Adriano, di averlo tradotto alfine in croato cioè nella lingua slava[41].

Bavor precisa che questa traduzione sarebbe stata fatta nel 120 d. C. e perciò il traduttore cristiano l'avrebbe abbellita con aggiunte relative a Dio: per questo non si può dire, visto che le altre opere di Aristotele non lo

---

[39] L'interesse del personaggio per l'alchimia e le scienze in generale e il suo mecenatismo nei confronti di vari alchimisti sono ben documentati, si veda P. Vágner, *Theatrum chemicum: kapitoly z dějin alchymie*, Praha 1995, pp. 103-126. Sulla importanza della famiglia Rožmberk e della sua corte nel coltivare interessi alchemici e astrologici, nonché nell'allestimento di una grande biblioteca in cui questi interessi erano fortemente rappresentati si veda B. Láng, *Unlocked Books. Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe* (= Magic in History), Pennsylvania State University 2008, pp. 278-279.

[40] La perdita potrebbe imputarsi a guasto meccanico o alle traversie cui andò incontro la biblioteca dei Rožmberk alla morte dell'ultimo di loro, Petr Vok, fratello più giovane di Vilém, nel 1611. Essa entrò in possesso della corona e fu portata a Praga da dove una notevole parte fu in seguito depredata dagli svedesi durante la Guerra dei Trent'anni e un'altra entrò nella biblioteca dell'Università di Praga o nella biblioteca del monastero di Třeboň.

[41] F. 9: «*Jan syn Patryczuov v druhě své przedmluvě voznamige ze geſt tuto knihu v chramě Modhy* [sic] *Sluncze a tauž knihu k libosti czysarzi Adrianovi v několikerú rzěcz až naposledy v charvatskej (totiz v slovanskej) yazyk przelozil*».

documentano, quanto egli fosse progredito nella conoscenza di Dio. Che avesse conoscenza di Dio dovette tenerlo segreto e della potenza divina potè rendere edotto solo Alessandro, rendendolo un insegnamento esoterico contrapposto a quello essoterico messo a disposizione di tutti e definito perciò nel suo libro grande segreto (ossia *SS*). Considerata la natura e la complessità del libro, Bavor dichiara di averlo tradotto nel 1574, confrontando molte opere di Aristotele, limitandosi a riorganizzare la materia in tre libri e ad ampliare talora il dettato dell'originale in funzione di una sua migliore comprensione. Poiché l'opera tratta essenzialmente tre principali questioni, vale a dire la vera sapienza e come bisogna organizzare il governo delle cose, poi la natura dell'uomo e, ancora, tutto ciò che riguarda la sua globale salute, Bavor dichiara di aver strutturato l'opera in tre libri. Precisa inoltre di essersi attenuto all'impianto del suo modello, senza nulla aggiungere né togliere, tranne che ampliare in ceco alcune formulazioni sintetiche del croato, a beneficio della intelligibilità, così come ben si sarebbe potuto evincere dall'originale accluso («*jakz tomu vſsemu z exemplarze starého milostivě porozuměti ráczite*»)[42]. In quest'ottica egli aveva deciso di ampliare alcune sezioni («*krátká propovědění tejz knihy rozſsirziti*») e chiarire passi oscuri («*některé tejnosti vysvětliti umínil*»), ma, essendo il contenuto dell'opera complesso, ciò aveva richiesto molto tempo e lavoro, tanto che la traduzione non poteva ancora ritenersi perfezionata.

Alla formula di datazione, espressa con la conveniente retorica, segue il primo prologo di Iohannes Patricius, in prima persona, in cui viene spiegato chi era Aristotele e in quali circostanze avesse scritto il libro: sostanzialmente la traduzione segue il testo del prologo del compilatore anonimo (dello schema surriportato), contaminando alcune informazioni provenienti dal prologo dello Pseudo-Yahya e in più aggiungendo nuovi dettagli, come quello che «Jan syn Patrycz» sarebbe della città di Scorda («*z mieſta Scordy*», f. 15). Nel secondo prologo di Iohannes Patricius (ossia quello dello Pseudo-Yahya della versione latina) si aggiungono altri dettagli e cioè che, dopo il ritrovamento del prezioso manoscritto,

> s velikau radosti do Sclavonie, vlasti sve, sem se navratil [...] takovau praczi k rozkazu a potrzebie slavného czysarze Adryana, tak rzeczeného, na sebe sem vzal a v te pracujicz teto knihy nejprve sem v mieste Scorda z rzeczkého yazyka v kaldejskau, z kaldejske v arabskau, z arabske v latinskau, a z latinske v charvatskau rzecz przelozil» (f. 19)[43]

[42] Ancora una volta, il riferimento al modello non può essere considerato né un *topos* né, tanto meno, una pura invenzione.

[43] «Con grande gioia tornai in Sclavonia, mia patria [...] mi assunsi un tale compito per ordine e bisogno del glorioso imperatore Adriano e a questo lavorando questi libri ho tradotto

in pratica una conferma di quanto preannunciato da Bavor nel suo prologo.

I dettagli attribuiti a Iohannes Patricius richiedono qualche riflessione, perché escludo che Bavor possa averli inventati di sana pianta. Innanzitutto l'epoca in cui sarebbe vissuto Iohannes Patricius, nel quale vengono assommati due personaggi e cioè il compilatore anonimo e il traduttore (Pseudo)-Yahya ibn al-Bitriq: la traduzione di Bavor indica il regno di Adriano (117-138 d. C.) e precisamente il 120 d. C. come data della stesura del libro. Essa, in un certo modo, avvalora l'ipotesi che vede nella circolazione in età alessandrina, e oltre, di un'epistola pseudo-aristotelica, agganciata poi a un'epitome tratta dall'*Ethica Nicomachaea* e a collezioni gnomologiche, i prodromi di quel convoglio, tradotto in arabo in età umayyade (VIII sec.), da cui sarebbe sorto il *SS*. Bisognerebbe però verificare se tale dato ricorre in altri rami della tradizione del *SS* latino per capire quale peso possa avere nello spiegare la genesi dell'opera o se è stato introdotto in qualcuna delle tradizioni volgari. Parimenti rilevante mi sembra l'allusione alla città *Scorda* e alla *Sclavonia*. Speranskij aveva identificato Scorda nella città di Scutari, attualmente in Albania, ma all'epoca di Bavor principalmente abitata da Slavi[44]. Questa identificazione rende anche verisimile l'affermazione secondo la quale Iohannes avrebbe portato il manoscritto ritrovato in *Sclavonia* (denominazione che nella toponomastica dell'epoca designava la regione a ridosso della zona adriatica costiera tra Ragusa-Dubrovnik e Scutari, e in senso lato tutta la regione interna, fino alla Macedonia, abitata da Slavi) dove avrebbe atteso alla traduzione.

Ritengo però che in queste poche righe siano state assemblate informazioni provenienti da fonti diverse e risalenti a fasi diverse, e non è detto che tale assemblaggio risalga a Bavor, molto più verisimilmente sarà stato presente nel modello. Credo che già il traduttore dal latino al croato abbia confuso il toponimo Scutari del suo modello con la città di Scutari nei Balcani mentre, più verosimilmente, doveva trattarsi di Skoutarion, un palazzo imperiale sulle rive della Propontide a sud-est del Bosforo, nella località anticamente chiamata Damalis, che gli imperatori bizantini possedevano, almeno a partire dal XII secolo, e dove risiedevano volentieri. Il nome stesso sarebbe derivato al palazzo, a detta di Niceta Choniate, dalla vicinanza di una caserma di Scutarii, uno dei corpi d'*élite* della guardia imperiale. Nessun testo ne parla più dopo il XIII secolo[45]. Una tale localizzazione ben

---

per la prima volta nella città di Scorda dalla lingua greca alla caldea, dalla caldea all'araba, dall'araba alla latina e dalla latina alla parlata croata».

[44] Speranskij, *Iz istorii ... Aristotelevy vrata ili Tajna Tajnych*, cit., pp. 57-58.

[45] R. Janin, *Constantinople byzantine: développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964² (= Archives de l'Orient Chrétien, 4A), pp. 145-146, 152-153.

si adatta al finora misterioso Iohannes Patricius (Patrikios), soprattutto se l'appellativo con cui è noto si riferisce a un titolo di corte e in una data precedente al XIII secolo. Mi pare che una tale informazione supplementare sul suo conto contribuisca a renderlo meno un personaggio di fantasia.

L'altra questione è quella della trafila traduttoria: si dice che Iohannes avrebbe tradotto il testo dal greco in caldaico, dal caldaico in arabo, dall'arabo in latino e dal latino in croato. Quanto al passaggio greco –caldaico (siriaco) – arabo – latino, esso è perfettamente conforme a quanto riferito dal *SS* latino. Inoltre, si parla esplicitamente, a ulteriore riprova di quanto già affermato nel titolo da Bavor, di una successiva traduzione dal latino al croato, o meglio nella lingua letteraria a base slavo-ecclesiastica con numerose contaminazioni dai volgari parlati dell'area serbo-croata, largamente intellegibile in tutta la Slavia balcanica. Con molta probabilità la sovrapposizione di tre traduttori diversi — Iohannes che traduce dal greco all'arabo, quello che traduce dall'arabo al latino[46] e quello che traduce dal latino al croato[47] — si era già verificata nel modello di Bavor.

Ad ogni modo, un confronto tra la struttura della traduzione di Bavor — schematizzata di seguito — e quella del *SS* latino — di cui sopra — mostra un certo grado di rielaborazione della materia[48]:

Prologo di Bavor (f. 3)
Primo prologo di Iohannes figlio di Patricius in cui racconta chi è Aristotele (ff. 15-18)
Secondo prologo di Iohannes figlio di Patricius sul luogo e l'epoca di ritrovamento del libro e sulle varie lingue della traduzione (ff. 18-20)
Lettera di Alessandro ad Aristotele (ff. 20-22)
Seconda lettera di Alessandro ad Aristotele in cui gli chiede di recarsi presso di lui in Persia (f. 22)

---

[46] Forse Johannes Hispalensis visto che la versione araba breve da lui tradotta si impernia su 3 parti, suddivise in 7 o 8 discorsi (Steele, *Opera hactenus ... Secretum Secretorum*, cit., pp. xiii-xiv)?

[47] Benché ipotesi ardita, a favore della quale non posseggo al momento riscontri, credo che il protagonista di questo terzo segmento — e probabilmente artefice della sovrapposizione delle tre fasi — possa essere stato un terzo Giovanni e cioè il *magister* Johannes Stoyci de Ragusio, teologo e riformatore ecclesiastico, nato a Ragusa nel 1395 e morto a Losanna nel 1443. Egli aveva studiato a Padova e Parigi e partecipato al concilio di Costanza. Viene citato dall'astronomo (e hussita nonché appassionato di necromanzia) Henricus Bohemus a Johannes di Dobra, professore dell'università di Cracovia, a proposito di un non meglio identificato armeno che aveva raggiunto i 400 anni di età e la cui medicina per tale longevità purtroppo Johannes de Ragusio non era riuscito a capire. Si veda Láng, *Unlocked Books*, cit., pp. 68-69. Mi riservo di tornare sulla questione in un altro momento.

[48] Un elenco dettagliato dei capitoli è pubblicato in Speranskij, *Iz istorii ... Aristotelevy vrata ili Tajna Tajnych*, cit., pp. 263-268.

Risposta di Aristotele in cui il Filosofo spiega le ragioni che gli impediscono di affrontare un tale viaggio (ff. 22-28)
Libro I: argomenta sulla Sapienza, sul ruolo e i compiti del re e quelli dell'uomo comune in generale e sui doveri principali del re
Libro II: sul comportamento del re in conformità ai precetti divini e sul comportamento dell'uomo in conformità ai precetti divini
Libro III: tratta delle scienze che aiutano nel buon governo, dall'astrologia alla medicina e alla farmacopea.

Salta agli occhi il fatto che la traduzione contenga la lettera di Alessandro ad Aristotele intorno alle problematiche del buon governo che invece manca nel *SS* latino; in generale si riscontra una contrazione dei contenuti del *SS* latino e una loro diversa sistemazione: il libro I assomma, in qualche modo, i contenuti dei libri 1 e 2 del *SS* latino, con eliminazione (o, più precisamente, spostamento) della parte sul *regimen sanitatis* e della fisiognomica; il libro II riunisce il libro 3 ed estratti dai libri dal 4 al 9; il libro III contiene il *regimen sanitatis* e il libro 10 del *SS* latino, eccetto il capitolo sui talismani. Ciò farebbe pensare piuttosto alla versione latina di Johannes Hispalensis a monte del modello tradotto; è comunque difficile dire se tale riassetto dell'opera risalga a Bavor o al suo modello, così come è difficile dire se Bavor conoscesse la versione ceca più antica. A questa seconda domanda, Speranskij rispondeva, sulla base di un confronto tra alcuni passi delle due traduzioni, che Bavor non l'aveva utilizzata, e d'altronde egli parlava dell'opera come di una novità[49]; quanto alla prima questione, come si è detto, lo studioso russo rispondeva che Bavor avesse in realtà rielaborato il suo modello. È altamente probabile che come filosofo e alchimista, e non semplice traduttore, la sua collazione di diverse fonti aristoteliche e di *pseudo-aristotelica* lo avesse portato a reimpostare l'opera perché risultasse più chiara ed efficace, ma solo uno studio approfondito della sua traduzione potrà confermarlo.

La traduzione di Bavor Rodovský: nuove ipotesi

La traduzione di Bavor appare diversa dal *SS* latino a noi noto; se si crede all'affermazione dell'alchimista ceco di aver tradotto dal croato e si ammette quindi come plausibile la traduzione del *SS* in area slavo-meridionale nella parlata croata, non ci si deve meravigliare che essa sia arrivata in Boemia. Relazioni culturali e cultuali strette fra le due aree datano già dall'epoca dell'imperatore Carlo IV che insediò a Praga, nel monastero di Emaus, monaci benedettini croati glagolizzanti. È noto che la loro pre-

---

[49] Speranskij, *Iz istorii ... Aristotelevy vrata ili Tajna Tajnych*, cit., pp. 58-66.

senza ha lasciato una traccia nell'ambiente culturale ceco e nella formazione di una tradizione glagolizzante, di cui ci sono pervenute testimonianze manoscritte di non poco conto, però spazzata via dalle guerre hussite[50]. Tali frequentazioni culturali non sarebbero state insolite per Bavor Rodovský ancora nel XVI secolo. Egli, d'altra parte, doveva avere un ventaglio di frequentazioni linguistiche e culturali ben più ampio, se si dà fede alla sua affermazione di aver cercato altre opere aristoteliche e tradotto dal greco altri testi comunque in relazione con Alessandro Magno. Dal momento quindi che nell'ambiente boemo la lingua croata non aveva alcun contrassegno di esotismo, Bavor non avrebbe avuto motivo di citare un *SS* in croato per ammantare la sua ricerca di elementi inusuali (motivo che talora induceva i traduttori ad evocare modelli in lingue esotiche mai in realtà consultati) e poiché i riferimenti a questo modello occorrono in più punti, specialmente dove spiega le modalità della sua traduzione, il riferimento non sembra né peregrino né posticcio.

Alla questione del come il *SS* fosse approdato nella Slavia meridionale, le spiegazioni possono essere molteplici. Nella regione costiera, con una forte presenza culturale e politica veneto-latina, l'opera sarebbe potuta arrivare nella o nelle versioni latine. Ma non si può del tutto escludere che l'interesse per Aristotele e gli *pseudo-aristotelica* giungesse dall'area greca. In particolare, una considerazione generale sulla tradizione di Aristotele, presentata qualche anno fa da G. De Gregorio, mi porta, almeno in via provvisoria, ad ipotizzarlo. Lo studioso, a conclusione dell'esame di vari manoscritti dell'*Ethica Eudemia*, da cui emergeva una ramificazione orientale (sorta a Costantinopoli) a partire da manoscritti occidentali (di area italo-greca), e considerato il notevole ruolo svolto nella trasmissione del testo di Aristotele e dei suoi commentatori dai territori ellenofoni dell'Italia meridionale, proponeva di verificare l'ipotesi, di grande impatto sull'indagine critico-testuale, che manoscritti aristotelici attribuibili all'Italia meridionale — o ad aree provinciali ad essa collegate — fossero stati utilizzati in zone più centrali d'Oriente[51].

Sulla scorta di altri manoscritti di commentari, egli, da una parte, localizzava nell'Epiro il possibile, o uno dei possibili, crocevia per questo passaggio di testi da Ovest a Est; dall'altra, rilevava come il manoscritto

---

[50] Si vedano L. Pacnerová, "Český hlaholismus", *Slavia* 63 (1994), pp. 119-128; Eadem, "Česká varianta charvatské hranaté hlaholice", *Slovo* 44-46 (1994-1996), pp. 45-62.

[51] G. De Gregorio, "Osservazioni ed ipotesi sulla circolazione del testo di Aristotele tra Occidente e Oriente", in G. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci (a cura di), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988), Spoleto 1991 (= Biblioteca del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'università di Perugia», 5), p. 476.

occidentale esaminato (Par. gr. 1973, contenente l'*Organon*, le *Categoriae* e il *De interpretatione*, sicuramente scritto in Epiro dal copista Nikandros per Isaak monaco del monastero del Mesopotamon) veicoli un testo molto antico, derivante da una tradizione locale, ma come, similmente, commentarii composti a Costantinopoli nel VII secolo sembrano già diffusi in Italia meridionale nel X (ad esempio, il commentario di Stefano Alessandrino al *De interpretatione*), indiziando così una certa dinamicità di rapporti[52]. Anche la tradizione dello pseudo-aristotelico *De lineis insecabilibus* sembra confermare che ad un unico iparchetipo medievale (γ) possono essere ricondotti due rami della tradizione, uno otrantino, rappresentato dal Laur. 87,21 e imparentato con il testo che sta alla base della traduzione e della parafrasi latine rispettivamente di Robert Grosseteste e di Alberto Magno, l'altro di area centrale d'Oriente, i cui codici più antichi sono il Vat. gr. 253 e il Marc. gr. 214, legato al testo utilizzato per la parafrasi del dotto bizantino Georgios Pachymeres. L'Epiro come crocevia per il transito di manoscritti aristotelici e pseudo-aristotelici rende in qualche modo plausibile l'interesse, anche nella vicina *Sclavonia*, per il *SS*, se non proprio a livello testuale quanto meno a più ampio livello culturale, in quella prospettiva, indicata da De Gregorio, secondo cui nel medioevo, e in particolare nei secoli XIII e XIV, nelle regioni e negli ambienti dove la cultura greca vecchia e nuova continuava a diffondersi non esistevano reali confini separativi[53].

È dunque essenziale studiare la circolazione di questi testi con particolare attenzione al contesto europeo e alle interrelazioni fra le diverse tradizioni. Nel caso qui considerato, è chiaro come confini culturali molto meno rigidi di quanto noi pensiamo non abbiano impedito nella Boemia del XVI secolo, già centro della rinnovata attenzione per le scienze patrocinata dalla corte rudolfina, una riscoperta della filosofia naturale antica e dei numerosi testi apocrifi in materia, sia in latino che in greco. Le parole di Bavor, nello specifico, lasciano intravvedere sullo sfondo un'attività di ricerca di tali testi e di contatti tra intellettuali di tradizioni diverse che merita di essere indagata più in profondità. In attesa che queste problematiche possano essere avviate a soluzione a partire dall'edizione della traduzione di Bavor, bisogna comunque rilevare quale peso essa abbia avuto nella cultura alchemica ceca del XVI secolo, insieme alla funzione di recupero di un'altra traduzione slava altrimenti perduta. Le risultanze dell'analisi di questo segmento della ricezione del *SS* nell'ambito slavo occidentale devono poi essere messe a confronto con la ricezione slavo-orientale dell'opera, onde verificare se anche in questo caso la letteratura antico-ceca abbia avu-

---

[52] De Gregorio, "Osservazioni ed ipotesi", cit., pp. 494-496.

[53] De Gregorio, "Osservazioni ed ipotesi", cit., p. 498.

to un ruolo di mediazione nel passaggio di testi da ovest a est già documentato per altre opere le cui radici affondano nell'humus greco-ellenistico.

Facoltà di Lingue
e Letterature Straniere
Università degli Studi di Bari
v. Garruba, 6
Bari

Barbara Lomagistro

Summary

The *Secretum Secretorum* (*SS*) was one of most popular works in the Middle Ages and Reinassance, attributed to Aristotle. It was written in form of a long fictitious letter from Aristotle to his pupil Alexander the Great, while the latter was away conquering Persia. The first part of tract constitutes a *speculum principis*, in which the Philosopher gives advice to the ruler on various political and moral topics. In addition, it incorporates many other useful things, such as a astrology, physiognomy and health regimen (*regimen sanitatis*). The history of the text is complex and not at all clear at present. In the introduction to the work as we now have it, we are told that it was translated from Greek into Rumi, and from Rumi into Arabic, by Yahya (or Yuhanna) ibn al-Bitriq but no Greek or Syriac text has yet been found. Probably, attribution of traduction to Yahya is pseudo-epigraphic too. The Arabic text is found in two forms: a shorter and a longer one. The shorter redaction was translated in Latin by John of Seville in the twelfth century while the longer one was translated by Philip of Tripoli in the thirtheenth. No Latin text corresponds in order or content to any Arabic text we know. During the Late Middle Ages many more copies of *SS* were produced and a great many more translations appeared. It was translated in both Church Slavonic (with east-slavic vernacular features) and Old Czech. The article focuses on the Old Czech redaction, exactly on the text translated by Bavor Rodovský in 1574, and examines all the circumstances in which this translation was realized.

Vincent van Vossel

Who is the Unknown Painter? XIXth-century Iconography in the Mardin – Mosul Area

The story starts in a geographical area between the city of Mosul and the plain north of it. This so-called "Plain of Mosul" covers a length of about 30 km, and contains from the south to the north, the following Christian villages: Telkef, Batnaya, Baqofa, Telesqof, Alqosh. Together with Mosul, for a certain period the seat of the Chaldean Patriarch, these villages formed the most important nucleus of the Chaldean Church.[1]

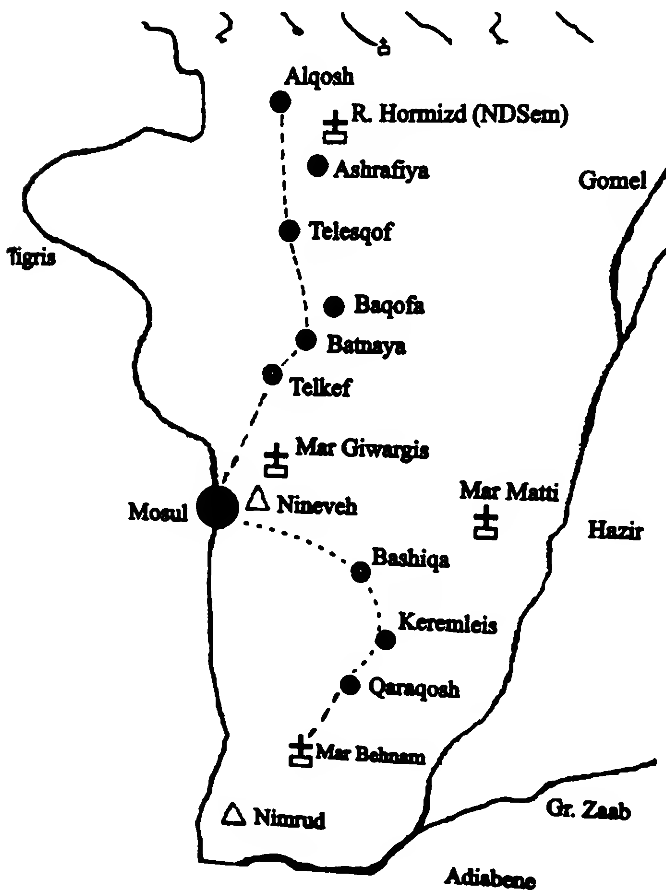


Fig. 1. Map of the Christian Mosul area.

In the 1960s, a Chaldean priest, took me on a trip through this part of Northern Iraq. What struck us most was the great neglect of manuscripts and other cultural remnants. In the churches the manuscripts were piled up in a corner of some abandoned room. One could take away any of these precious manuscripts. In the church of the convent of Mar Giwargis in the neighbourhood of Mosul, we admired a painting (about 1.50 × 1 m) representing the patron of the convent: Mar Giwargis (Saint George), on his horse, piercing the dragon, in front of the princes (*Pl. 1*)[2].

Under the roof of the Sacred Heart church in Telkef, two canvasses were left abandoned in a very bad state. Since the thirties, the old village

[1] Cfr. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne II*, Beyrouth 1965, 354-415.

[2] The reader will find two systems of numbering in the article: simple numbers (1) – (48) which refer to all the paintings according to their respective places in the churches, then a second kind of numbering referring to the plates reproduced in this article (*Pl. 1*) – (*Pl. 48*). The two sets of numbers are generally the same, but some numbers are lacking because not all the paintings could be reproduced here. Whenever the letter *a* or *b* follows a number, reference is being made to a smilar painting not reproduced here, but mentioned in the text.

OCP 78 (2012) 203-226

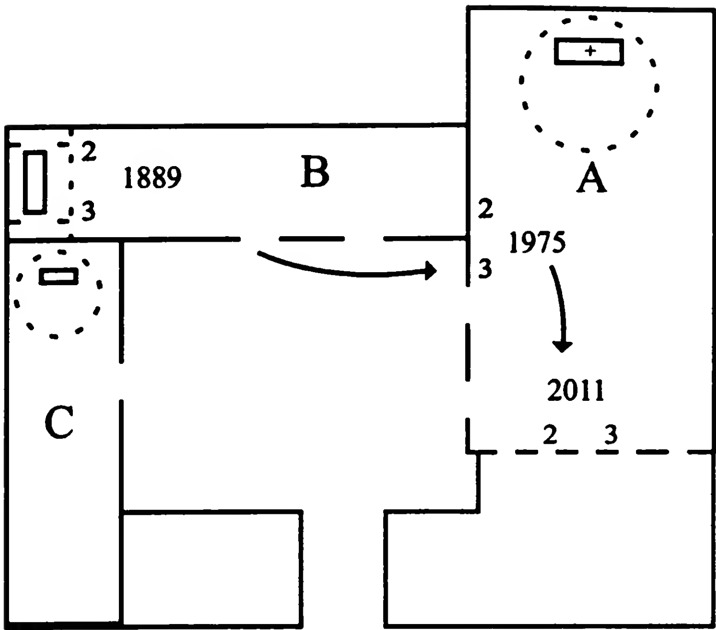


Fig. 2. Telkef churches with the successive position of the paintings. A: Church of the Sacred Heart B: Church of Saints Peter and Paul, C: Church of the Immaculate Conception.

church dedicated to Mar Quriaqos had disappeared. Instead of one, now three churches connect with each other, to form a kind of rectangle; the main church of the Sacred Heart on the right (built in 1931), the church of Ss. Peter and Paul in the middle, and a third dedicated to Mary Immaculate on the left. Originally these paintings belonged to the church dedicated to Ss. Peter and Paul (built in 1876), where at the left side of the altar the Saint Stephen (*Pl. 3*) had been hung, and on the other side, where the baptismal font was situated, the Saint John the Baptist (*Pl. 2*) had found its place.[3] But why draw Saint Stephen in Telkef? One reason might have been that the name "tell-kepe," meaning: "a heap of stones," might have inspired the representation of the stoning of Stephen, with many stones on the lower side of the painting. A more probable reason was that next to the village there were two shrines close to one another: the first dedicated to John the Baptist, the second to Saint Stephen. Both paintings had already been restored at least once; the head of John the Baptist seemed completely repainted. According to Eastern tradition, he walks there dressed in camel hair, winged, with the staff in his right hand, and on the scroll he holds in his left hand, a gospel text is written in quite primitive Arabic "I send my angel before you, to make easy your way before you. A voice crying in the desert: prepare the way of the Lord, and make straight his path. As it is said in the 3rd verse of the 40th chapter of the prophesy of Isaiah the prophet. Dated: 1889."[4] Only on a very small piece of this painting was the original hand of the painter still visible: it is a kind of a basket, on the right side of the saint, which contains something like a honeycomb. This is probably an indication of the food of this desert preacher. If it had not been for this detail, one would have attributed this painting to another hand than the one that realized St. Stephen.

At that moment the question was asked: how is it possible that such an

---

[3] J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne II*, Beyrouth 1965, 368.

[4] Cfr Marc 1:3 (Is 40:3) The text is slightly different from the actual Arabic reading according to the Chaldean gospel for the last Sunday of Epiphany. The date is written on top of the separating line, but probably by the original hand.

excellent painter who knows the traditional oriental style and motifs could be a Chaldean inhabitant of this village? These simple peasants usually lack any background of artistic formation. In short: the paintings stand in contradiction to the cultural state of the village. Nothing is known about Chaldean plastic art of the last centuries, except some rare primitive drawings in recent manuscripts. Therefore the title of an article was worded as follows: Chaldean Iconography? Notice the important question mark.[5] The representation of the stoning of Stephen also left some questions: where did the king-judge come from, with his blue eyes and a kind of sceptre in his hand? What about the dress of the soldiers, and the special bootlaces? The marvelous face of the saint looks like a monk, and what happened to his horarium of a deacon? The absence of this horarium on one side, and on the other side his noble dress, and the presence of the king, might indicate not Saint Stephen, but rather Mar Qardagh, the martyr of Erbil who was stoned by his father, the judge.[6]

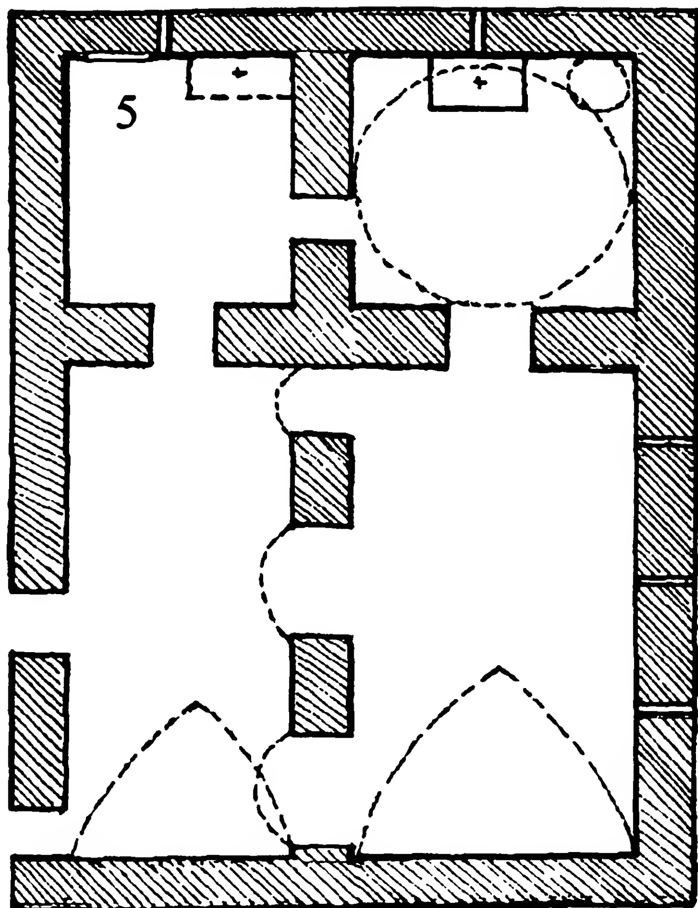


Fig. 3. Keremleis: Church of Saint Barbara.

An inspection of the garret of the bishopric of Mosul, where some 30 paintings were piled up, resulted in the discovery of another small painting by the same artist, representing Mar Giwargis (*Pl. 4*), which originally belonged to the church of the same name in Mosul.[7] After the restoration, this painting was hung up in the new bishopric. Another painting of the "collection" in the bishopric was restored; it represents Our Lady (only the

---

[5] V. van Vossel, "Iconographie Chaldéenne?" OCP 55 (1989) 439-454; cfr. Id., *Beyn en-Nahreyn* 19 (1991, nr. 73-74) 69. Remember Badger's remarks on the Chaldean churches.

[6] Cfr. the Passion of Mar Qardagh, where at the end before his martyrdom, St. Stephen appears to Qardagh to announce that he also will be stoned. J. T. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley 2006, 65.

[7] J. M. Fiey, *Mossoul Chrétienne*, Beyrouth 1959, 118. There exists another painting with Mar Giwargis fighting the dragon. His spear is broken, but he brandishes his sword above his head, while the dragon is biting his horse's neck. It is certainly from the hand of our painter, and well-kept in the museum of the Syrian Catholic church in Mosul.

head). This picture was given to the Church of Our Lady of Perpetual Help. The responsible priest at that time was Fr. (now bishop) Louis Sako.

The search for more icons in Chaldean churches brought no result, except for a beautiful painting of Saint Barbara (*Pl. 5*) in her sanctuary in Keremleis, a village somewhat to the east of the Plain of Mosul. At this moment one thing became clear: a well-trained painter had been working for some Chaldean churches in and around Mosul during the second part of the 19th century. He adapted himself to the tradition of the local saints and their sanctuaries. But was he himself really Chaldean? Is he a representative of the Chaldean art of that period?

At that time another discovery led to a new hypothesis. A student at the Chaldean seminary of St. Peter situated in Daura, on vacation in his village, Telesqof, discovered a small piece of wood in the rubbish and brought it to the seminary for examination. After the dirt was removed, it seemed to be only a piece, one-half of an icon. The student was asked to return and search for the rest, the other half. Fortunately he found it, and the result was a small but colourful icon, representing Our Lady, seated with the Child on her lap between two saints, each of them holding their head, represented a second time, in their hands (*Pl. 6a*).

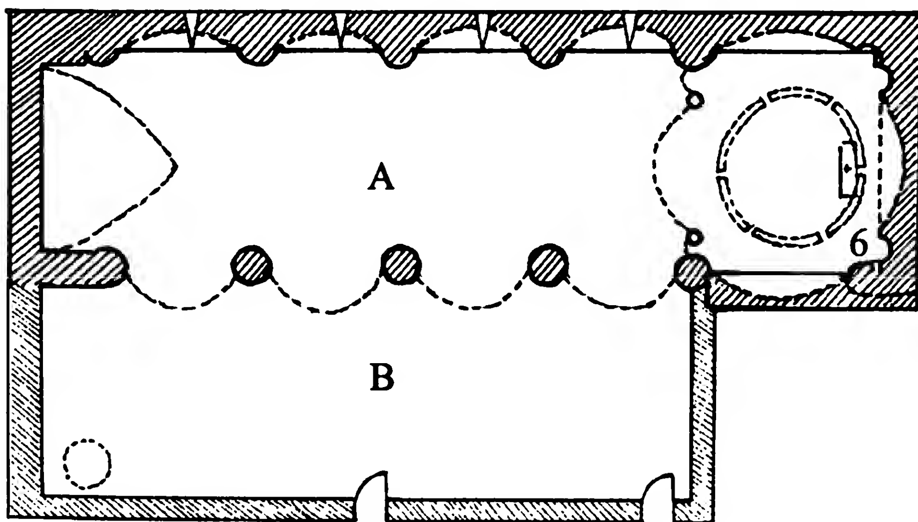


Fig. 4. Telesqof: A: Church of Saint James Intercis, B: nave dedicated to Saint John the Baptist.

Above their heads some simple church building could be seen. Their names were written in clumsy Arabic. On the right: John, and on the left: Jacob. Further investigation showed a string or a ribbon flowing from the head of John the Baptist, towards his left side, with a text in old fancy Armenian, beginning with the word "A voice...."[8] Thus, here in Telesqof, an Armenian painter had been at work. Maybe the small figure of John had been the inspiration for the big one in Telkef? Maybe the painter of Telkef might have been Armenian? Now the question was asked: why were these two saints painted in Telesqof?

[8] Cfr. Mt 3:3, and note 3.

In fact there is an old church, now falling into ruins, bearing the name of Saint James Intercis.[9] It is a remarkable church with some special features.[10] Once it contained a side nave (temple) dedicated to John the Baptist. Again, one wonders how an Armenian artist came to paint for Chaldean churches, familiarizing himself so deeply with their traditions. This icon, however, seemed more intriguing. In a catalogue about the art works kept in the museum of Etchmiadzin (1984), there is a reproduction of a painting representing Our Lady, seated with the Child, between two saints, holding their heads in their hands, with their names inscribed: John and James, dated 1771. Here however one wonders which "Saint James" is meant. Saint James Intercis is a martyr of the Persian persecutions, belonging to the Syriac tradition; while Saint James, martyr and bishop of Jerusalem, "the brother of Our Lord," is a famous saint for the Armenians. Probably our painter has mixed up both saints. Worth mentioning is the fact that the shape of the two small churches above the heads of the two martyrs in Telesqof, appears also on some paintings in the collection of the Etchmiadzin museum, dated in the XVIII-XIX centuries, and attributed to an unknown Armenian painter.[11] Finally on top of the scene, in the Telesqof icon, the Holy Trinity appears in a half circle cloud, at the left, Jesus sitting and holding his cross, at the right, the Father, seated with a triangular halo round his head, and between them the Spirit as a dove. This representation may also be seen on several Armenian icons from the XVIII-XIX century.

Are there any historical facts that could explain the presence of an Armenian painter living in the Telkef – Mosul environs, during the years 1850-1890? In fact, it seems that in those years Telkef was an important center of Chaldean Christians which also became a place of refuge for Christians of all kinds who had to flee their home country because of hardships and persecution. Around 1850, Christians coming from Mardin and Diyarbakir found a refuge there. More than Mosul, it was a place where they could be safe, at least for the time being.[12]

At this point the painter of Telkef remained a mystery. Was he the same as the Armenian of Telesqof? Was he a real Chaldean artist, living and

---

[9] St. James Intercis is a famous saint who was martyred under the reign of Bahram V (421-439). Already mentioned in the oldest manuscripts, his passion was translated also in Armenian and other languages. cfr. P. Devos, "Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis," AB 71 (1953) 157-210 and 72 (1954) 213-256. There exists a well-known miraculous shrine in his name in the neighbourhood of Shaqlawa.

[10] Cfr. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne II*, Beyrouth 1965, 383.

[11] *Treasures of Etchmiadzin*, 1984; cfr. O. Avedissian, *Peintres et sculpteurs arméniens du XIX s. à nos jours*, Le Caire 1959.

[12] M. Z. Bazi, *Tellkef, Past and Present*, Mosul 1969, 39, 49, 96 ss.; S. de Courtois, *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, The Last Arameans*, Piscataway, NJ 2004, 71.

working for the churches of this group of Christians? Or was he a refugee from another country?

In Mosul there were also traces left of an Armenian presence. In the Syrian Catholic church of St. Thomas hangs an oil painting of the patron, standing with small scenes of his life in the corners. It was made by an Armenian artist in the year 1850. The late Fr. Youssif Habbi possessed a painting of Our Lady with an Armenian inscription. Another large painting with a representation of the Last Judgment, and the names of the apostles in Armenian, decorated the entrance of the St. John the Evangelist seminary. The seminary was run by the Dominican fathers, although the building belonged to the apostolic delegation. When the seminary was closed, and the places deserted, this painting still hung there neglected. The Redemptorist Fathers obtained permission from the nuntiature to transfer the canvas to Baghdad and to hand it over to the Catholic Armenians, but under the condition that they would restore the damaged picture. Mgr. Coussa received the painting willingly, but his promise remained unfulfilled, because in 2010 this beautiful piece had disappeared, with no traces left. Nobody in the Armenian bishopric seemed to know anything about its existence.

Thirty years later (2010), on a visit to southern Turkey, the custodian of the Chaldean church in Mardin wanted us to see his workshop. There a Chechen painter was restoring some deteriorated paintings. My companion, who had assisted the restoration of the Telkef paintings, recognized immediately the hand of that painter there in the Mardin paintings for the Chaldean church.

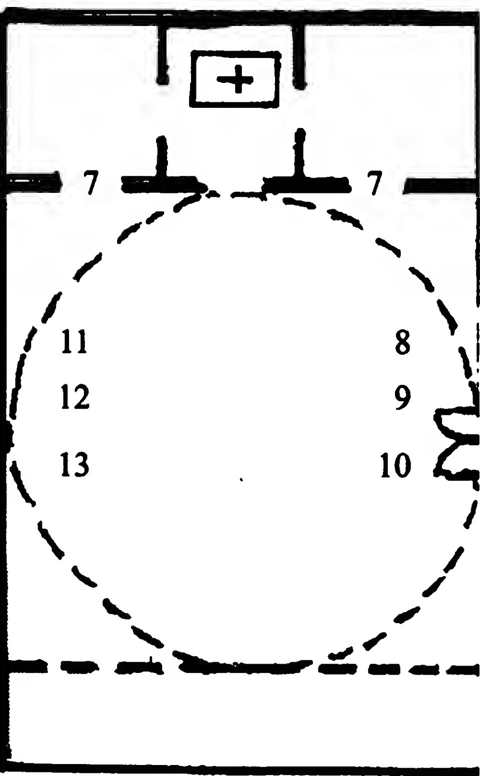


Fig. 5. Mardin: Chaldean church of Saint Hormizd with the position of its paintings.

We came at the right moment, in time to see something of the old original before the restoration was completed, but also we got an idea of how the restoration is conducted. Materially it is well done, a new canvas and frame are carefully completed, and the paintings are not only cleansed, but sometimes, especially when they are in a bad state, completely overpainted. As a consequence, the original touch is mostly gone, so that it becomes difficult to recognize the first painter's hand. Confronted with these restored canvasses, one hesitates to attribute them all to the same painter. But here we were convinced that about seven important paintings were from the hand of our painter.

Some characteristics of his style and his usual motifs could be discovered. First of all: his lack of exact anatomy. Striking is his manner of representing the faces, most of all the great open eyes, and his awkward, stiff way of painting hands. But in spite of these limitations, he knows how to present a classical subject in a new, unexpected and original way.

Let us have a look at some of these paintings which were hung up in the Chaldean church of Mar Hormizd. In fact, the restored panels were situated, where they had hung before, at the consecration of the renewed church in June 2011 by Bishop Shleymoun Wardouni from Baghdad. There is the representation of the patron, Mar Hormizd, but accompanied by Mar Pethion (*Pl. 7*).[13] The Chaldean church of Diyarbakir is dedicated to Mar Pethion. It is possible that during the period of the painting, the church was not in use by the Chaldeans. As a matter of fact, in the Chaldean church of Diyarbakir no paintings were found of his hand. Instead, most of the canvasses kept there are of Syrian (Orthodox) or Latin provenance. However, on the Mardin painting the vestment of the holy martyr (bishop) Hormizd, is strikingly Armenian, not Chaldean at all. This is very much the way St. Gregory the Illuminator is dressed in the Etchmiadzin collection, where the picture is attributed to an unknown Armenian painter of the second half of the XVIII century. Mar Pethion, however, is dressed in a Latin chasuble. The inscription of the names is again in the same clumsy Arabic ("This is the picture of the two martyrs, Mar Hormizd and Mar Pethion. May their prayer and protection be with all of us. 1823"). Further, there are some pictures about the life of Jesus Christ: the adoration of the Magi at the birth (8), the presentation in the temple (9), the death of St. Joseph (10) (a portrait of Mary, and one of St. Joseph), and some scenes of martyrs: Mart Shmuni and her children (11), Mar Quriaqos (*Pl. 12*), the forty martyrs of Sebaste (*Pl. 13*).

The "adoration of the Magi" (8) has been completely repainted by the sweet hand of the Chechen iconographer, because the painting was too much damaged. Two details attract attention: the decoration of the crowns of the Magi, which is reminiscent of the presentation of the king, and his throne in Telkef, with small egg-shaped, in turn red and blue dots like pearls. The half-circle cloud representing the sky from where the star descends is a familiar theme in his paintings. In 2011 we came upon a similar painting, kept in the church of the Catholic Armenians in Mardin (44). The picture is

---

[13] The martyr Hormizd was killed under the reign of Yezdegerd I (399-420), while Mar Pethion suffered martyrdom under Yezdegerd II (439-457). Cfr. J. Corluy, "Historia Sancti Mar Pethion martyris, Syriace et Latine, edidit nunc primum ex codice londoniensis (Add. 1-2174)," AB 7 (1888); P. Bedjan, *Acta Martyrum et sanctorum II*, Paris 1890, 559; A. Scher, *Vie des Saints Martyrs d'Orient II*, Mossoul 1906, Erbil 2009, 239-242; 350-356; P. Haddad, "The Martyr Mar Pethion," *Qala Suryaya* 32-33 (1983-1984) 73-95.

hung up next to the roof, in this very high church, which makes it impossible to have a good look. The paintings in this church are not restored and are mostly in a bad state of conservation. But even so, the picture of the magi is much more vigorous, and the original features more pronounced. The heads of the kings show strong character, very natural and expressive, especially the middle king who looks in the eyes of the Child. Their crowns are rather neglected, but all the hands and their gifts are distinct and natural. Joseph, Mary and the Child have a real cherubic presence. Looking at this far-off painting, one hesitates to attribute this well done and brilliant scene to our painter, who is not so skilled in anatomy and composition. The beautifully shaped hands of the Virgin, and the loftily held body of the Child, compared with the body of the child Quriaqos, next to the absence of the dots on the crowns; all this leads one to discover three different persons: the one who painted this original Western-inspired painting, then our painter, who has copied it for the Chaldean church a few streets away; and finally the actual restorer with his too-sweet brush. A last remark: this scene with from left to right: St. Joseph, Mary with the Child, in front of the three kings; this is the emblem of the Chaldean patriarchate, whose roots go back to these regions of Diyarbakir and Mardin. It may be that these paintings are not related to this Catholic movement.

In the scene of the Presentation (9), much more of our painter's hand is visible. Most of all, the figure of the little girl in front of the altar, making an offering of the doves, attracts attention. Her features resemble those of the princes in the Mar Giwargis painting (*Pl. 1*) of the monastery. Probably she represents a servant of Mary or Joseph, as mentioned in the apocryphal gospels. The temple structure, with small crosses on the towers, reminds us of the little churches in the Telesqof icon. Joseph, following behind Mary, who offers the baby, is similar to the persons in the adoration scene (8). As in that picture, Mary is not well positioned towards the table. Simon stretches out his hands, and is accompanied by Anna and another person. The Arabic inscription mentions his words: "Now, Oh Lord, let your servant go in peace, because my eyes have seen your salvation."[14] The whole scene, especially the little servant and the strange table, show the original interpretation of our painter. But why has he painted this scene in the Chaldean church? Has it something to do with the introduction of the feast of the Presentation and procession, on 2nd February, according to the more "Catholic" Western tradition?

"The death of St. Joseph" (10) is a rather rare subject, especially in Eastern iconography. There must have been a special reason for our painter to present here once more the figures of Mary and Joseph, now with Jesus at

[14] Lk 2:29-30.

their side. It seems to have been painted over and Mary, with the classical gesture of sorrow, is very much like the one in the adoration of the magi (8). Jesus does not even bless with the Armenian blessing fingers. In these three paintings the artist seems to give some importance to Saint Joseph, probably due to his being a favourite saint at that time. Remember the patriarchs of that name in Diyarbakir,[15] and the famous patriarch Joseph VI Audo (1848-1878) of that period. In addition, several churches were dedicated to the saint, such as the Chaldean in Miafarkine (1892) and the Catholic Armenian one in Mardin (1894).

"The martyrdom of Mart Shmuni" (11a) is a frequent subject of representation in the Syriac and Armenian tradition.[16] On this canvas, the scene has been restored, but how far is not clear. Some details make one hesitate to attribute this painting to the same person. Usually the scene is presented with the king on the left side and Shmuni on the right. In the sky, one angel appears preparing a crown. The throne and crown of the judge are not like those usually drawn by our painter. The face of the executioner, with his sword still in the sheath, and the attitude of the martyred youngster are not in accordance of that which we know about our man. In response, one might say: a similar throne and king are seen on the painting representing "the martyrdom of Mar Quriaqos" (*Pl. 12*), there also appears an executioner who resembles very much the one of Mart Shmuni. This allows us already to make the following observation: both paintings, the martyrdom of Mar Quriaqos and Mart Shmuni are by the same painter. But is he the same as the Telkef man? At a first look, the answer is rather negative.

In Mardin, there are several other representations of the same scene. Two of them hang in the Syrian Orthodox church of Mart Shmuni. One is attributed to Isaac Shammas Hindi and dated in the year 1922.[17] Several

---

[15] Cfr. Mar Youssif II, with his book "Liber Magnatis," which influenced the Chaldean spirituality for long years. Cfr. H. Teule, "Joseph II, Patriarch of the Chaldeans and The Book of the Magnet," in R. Ebied & H. Teule, *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of S. Kh. Samir*, Louvain 2004, 221-241; Id., "Joseph II, Chaldean Patriarch in Diyarbakir and the intellectual Orientations of his Community at the end of the 17th and the Beginnings of the 18th century," in K. Tomenendal and B. Yediyildiz (eds.), *Ormanl'idan comhurit'e Diyarbakir*, Ankara 2008, 675-686.

[16] II Macc 7; cfr. W. Witakowski, "Mart Shmuni, the Mother of the Maccabean Martyrs, in Syriac Tradition," in R. Lavenant, *VI Symposium Syriacum 1992* (= OCA 247), Rome 1994, 153-168. However the dating of the picture in the manuscript (The Gospel of Beth Zabday?) is certainly wrong (p. 165). The same mistake is repeated in Walker, *The Legend of Mar Qardagh* cit., 81, 227. This miniature belongs rather to the circle of artists known to our painter, which dates from the middle of the XIX century. cfr. S. Brock, *The Hidden Pearl*, II, Rome 2001, 204, 238.

[17] He died in 1944, 78 years old. His sons Ibrahim and Jamil, and their sister Nasrat continued in his line. Other painters from Mardin include Sabah Afajan and the monk Shemoun Jan (Jerusalem).

painters from this family are known to have worked in the region. Their style can be easily recognized as more recent and quite different from the older Mardin way. The last offspring of this family, Nasrat Hindi, is still alive. Like her brothers and uncle, she paints mostly on curtains that serve to separate the sanctuary (the holy of holies) from the nave of the churches. She continues exactly as they taught her. Some of her compositions are quite impressive, like a combination of the Last Supper, the crucifixion and the resurrection. These curtains are an illustration in pictures of the great mysteries that take place behind them. Worth noticing about the scene of Mart Shmuni painted by Isaac Hindi is that the setting as well as the details are different from the Chaldean picture. It is as if he has not seen that older painting. On the one side, the king, his staff and his chair are from another period. Among the seven small childish brothers stands also the old man, Eleazar,[18] to encourage them. The mother carries the child on her arm, which holds a flower. On top of them are eight crowns. In the same Church of Mart Shmuni in Mardin[19] is another painting closer to ours. Here the old man stands behind the mother, who has her hands crossed on her breast; all children have a halo; and in the sky two angels come looking. The figure of the mother is similar to the Chaldean one, but most of all, the king, his dress and his crown, his throne, his right hand and the sceptre in his other one, are well known from the paintings in Telkef and Keremleis. Also, the attitude of the executioner with his sword lifted, and the kneeling first victim, are very similar to the scene of St. Barbara's martyrdom in Keremleis. There is even a Syriac manuscript in Mardin, the Azakh gospel lectionary, dated in the year 1851,[20] with a miniature that is not unlike the paintings under consideration, with the same king and executioner; also with a star from heaven, in a ray of light, directed towards the head of the martyr. One might be tempted to attribute this painting of Mart Shmuni's church to the same man who worked in Telkef. However, the figure of the mother and all the other faces argue against this. We have to recognize here another later hand, probably of a Syrian Orthodox. As he tried to restore the work, he almost over-painted a scene that probably belonged to our painter. In the left corner, on the top, some of the original painting has been kept visible. The restorer tried his best to keep the original style and setting of the scene: on the right side he nicely painted the group of martyrs with expressive faces, but on the left he did not succeed in presenting the king so well. At

[18] II Macc 6:18-31.

[19] There are many paintings decorating this church, mostly in the usual Syrian style (first half of XXth century), but among the paintings representing Our Lady, there is at least one, called «Our Lady of Sorrows», that is quite certainly from the hand of our painter

[20] Brock, *The Hidden Pearl* cit., 204.

that period there existed a common image of this martyrdom, which was reproduced by several artists according to their inspiration. May it be that our painter was close to the origin of this "common type"?

The next painting kept in the Chaldean church represents Mar Quriaqos (*Pl. 12*). The canvas is well preserved. The original drawing of the baby, amidst scenes of his life, is characteristic of our artist. The child Quriaqos and his mother Julitta are famous martyrs, venerated as saints in the Eastern Church.[21] There are Byzantine and Armenian examples where scenes of the life of the saint form like a frame around the portrait of the hero. "Our" painter has used this method also in other paintings, as we will see. Five small scenes tell the story of Julitta's suffering before the king.[22] The king with his crown, his throne, and the executioners stem clearly from the same hand as the one who painted Mart Shmuni (11). But these elements are different from what appears on the Telkef canvasses. On the other side, the semi-circle of cloud, which contains the representation of the Holy Trinity and the six heads of small angels, suggests that the painting could be from the hand of our man. The same Holy Trinity appears on the Telesqof icon, as on many Armenian paintings from that period, and the angel heads appear also on the scene of the Forty Martyrs (*Pl. 13*). It is possible that these two paintings antedate the later ones where he painted the king in another attitude, and that at that moment he used another example.

The last great canvas in the Chaldean church shows "the martyrdom of the Forty soldiers in Sebaste" (*Pl. 13*); a famous topic, often repeated in Byzantine and Syrian traditions, but why in a Chaldean church where rather the 40 Persian martyrs are remembered?[23] Our painter represents the scene in a very original and new way. He concentrates on the guard-soldier who takes off his uniform to join the martyrs in the icy pool. In this work, more than in others, appear some of his characteristics. He knows to paint someone from the side, and in movement. He traces all the details of the uniform, with faces painted on the shoes, and with weapons thrown away. The head of the saint is well done. He seems to speak with the little angels,

---

[21] Cfr. C. B. Horn, "Children as Pilgrims and the Cult of Holy Children in the Early Syriac Tradition: The cases of Theodoret of Cyrrhus and the Child-Martyrs Behnam, Sarah and Cyriacus," *Aram* 18-19 (2006-2007) 439-462, esp. 460-461, where the author mentions that in the Tur Abdin region there are at least four churches dedicated to Mar Cyriacus. As a three-year-old child he suffered death at Tarsus during the persecution of Diocletianus, refusing to venerate the idols.

[22] However, the succession of the scenes runs from left to right, which might indicate the use of a Western example.

[23] Their martyrdom took place under Shapor II, in Beyth Lapat around 376; cfr. BHO 5. cfr. Scher, *Vie des Saints Martyrs d'Orient* cit., 329-338. Their feast was celebrated towards the end of the period of Epiphany. It is possible that the painter was not familiar with this, and tried to adapt the classical Martyrs of Sebaste to a Chaldean demand.

who are promising him a crown and a heavenly dress. But most of all, one must concentrate upon the heads of the soldiers in the water. These expressive heads, especially the one of the weak soldier who has to be comforted, will be an important key for further interpretation of other paintings.

In principle one might say that this collection of paintings in the Chaldean church stems from the same painter, probably realized in different periods, and for several reasons, but nevertheless forming one important group of paintings, showing the hand of one artist who worked in the twenties of the nineteenth century for a fervent Chaldean community.[24]

In Mardin there is a Chaldean school, currently run by the Syrian Orthodox. Half a dozen paintings of ordinary size are kept there, mostly in the same style as our painter's, but more recent and clearly from another hand, as for instance: the fiery chariot of Elijah (1931), and the baptism of Christ (1931). These paintings are kept behind glass and are difficult to decipher. They are similar to those in the Mart Shmuni church in Mardin, and probably realized by the hand of a Syrian Orthodox artist, who was familiar with the paintings of our man from Telkef. But the most impressive painting is a large canvas (about 1.5 × 2.5 m), representing three life-size figures, and frontal, with some small scenes on their right side (*Pl. 14*). It is kept behind glass, in a high corner of the room. The hand of our painter is clearly visible in the faces, the hands, and the dress. First on the left is an old man, dressed like a bishop, holding a cross in his right hand, and a staff in his left. But the second one is a young man, with a sceptre in his right hand, an Arabic head cover, fancy moustaches, and dressed in the same mantel as the kings on the Telkef pictures. The third person is a young girl, with her hands crossed over the breast, much like "Our Lady of Sorrows" and "Mart Shmuni" in the painting of the Mart Shmuni church in Mardin. The small scenes on the side help to interpret the main figures: on top is a horseman, dressed as our second figure, and under him the girl seated in a kind of baptismal font. Thus the three persons are Mar Metti, Mar Behnam and Saint Sara, his sister. It is a marvelous and original representation of those famous Syrian saints.[25] How they arrived in this small Chaldean

---

[24] It seems that the Chaldeans in that place had a special devotion for the Holy Infant Jesus, and for their martyrs and saints, probably commemorated during the popular "sheyras."

[25] J. M. Fiey, *Mar Behnam*. Touristic and Archaeological Series 2 (Baghdad: Ministry of Information, 1970); Id., *Assyrie Chrétienne*, vol. II, Beyrouth 1965, pp. 565-678; G. Wiessner, "Die Behnam-Legende," in *Synkretismusforschung: Theorie und Praxis*, I, Wiesbaden 1978, 119-133; H. Younansardaroud, "Die Legende von Mar Behnam," in M. Tamcke (ed.), *Syriaca: zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 17 (2000) 185-196; A. Harrak, "The Uighur inscription at the mausoleum of Mar Behnam, Iraq," *JCSSS* 4 (2004) 66-69; C. B. Horn, "Children as Pilgrims and the Cult of Holy Children in the Early Syriac Tradition," *Aram* 18-19 (2006-2007) 452-460.

classroom is a mystery. Probably during the persecutions, they were brought here for protection from another place (the Church of Mar Michael?). Or our painter made a first draft for the Forty Martyrs' church, which was not appreciated, because it appeared too static; he then left it here with the Chaldeans, and made his new vigorous Mar Behnam for the Syrian Orthodox.

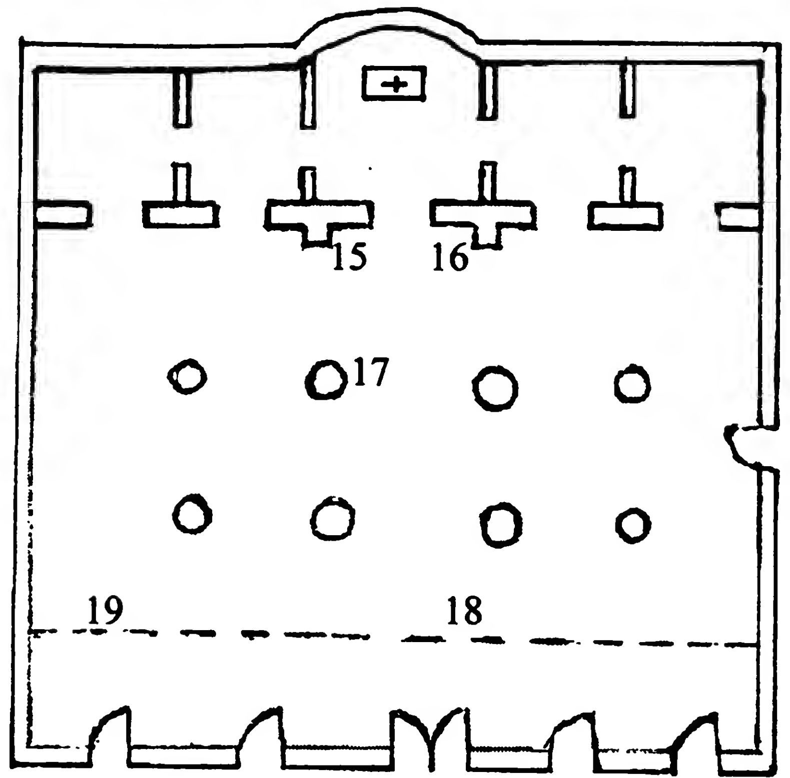


Fig. 6. Mardin: Syrian Orthodox church of the Forty Martyrs and Mar Behnam, with the position of its paintings.

The most important church of Mardin is actually the Syrian Orthodox church of the Forty Martyrs, once also named the church of Mar Behnam. It is an old church of the Syrian "monastic" type, like the TurAbdin churches. It has been restored several times, most recently in 2010.[26] The priest is a learned man, who has written several books in Turkish on the TurAbdin traditions. However, asked about the pictures that decorate his church, he could not offer any explanation about their origin, or the identity of the painter. This church contains about ten beautifully restored paintings. The restoration was realized in a Syrian workshop, probably in Istanbul. Upon entering the church, one recognizes the hand of our painter in almost all the paintings. Next to the royal doors, hangs the Stoning of St. Stephen (*Pl. 15*), with the same king, executioners and Stephen himself, much like the painting in Telkef. Other paintings from his hand are: the baptism of Christ (dated 1822) (16), the Crucifixion (*Pl. 17*), Our Lady with Child (dated 1824) (18), and the great canvas of the Forty Martyrs (*Pl. 19a*). The Syrian Orthodox are very proud of these paintings and consider them as their cultural inheritance. They forbid photographs. This collection of restored paintings is very beautiful, and an expression of living faith of these believers in the midst of the hardships of the XVIII-XIX century.

In the second "Stoning of St. Stephen" (*Pl. 15*) are the executioners, their faces, dresses and attitudes, much the same as in the Telkef one; but Stephen, who dominates the whole scene, with his hands stretched out

---

[26] Cfr. de Courtois, *The Forgotten Genocide* cit., 69: "The Syriac Orthodox ... Mar Behnam ... with no less than five altars."

widely, his wide robe and horarium, and kneeling with difficulty, is different, and his face lacks the same intensive depth. However, the new element in this picture is the king on his throne. He has been borrowed from the scene of the martyrdom of Mart Shmuni and sons. The small characteristic oval red and blue dots appear on the robe and throne; even the little trees appear, as a vague signature. The painting was dated 1850. Up untill that date our painter was working in Mardin, but probably a short while afterwards he immigrated to the Mosul area. But why paint St. Stephen in this church of Mar Behnam?

"The Baptism of Christ" (16), hanging on the other side of the royal doors, has an inscription with a date (1822). As always, the anatomy is primitive, especially when John the Baptist is shown running in his shortened robe. But the tree and angel are present, and also the Spirit straight from the heavenly cloud, descending to the head of Christ, in spite of the sponge of the Baptist. We have already mentioned another baptism scene in the Chaldean school, and there is a second painting of our artist kept in the Catholic Armenian church of Mardin, representing the baptism of Christ, more or less the same, also with an Arabic inscription and date.

"The Crucifixion" (*Pl. 17*) in the Forty Martyrs' church is one of our painter's most beautiful tableaux. In this scene also he gives us a hint about his identity. Some old Armenian letters are kept, in abbreviated form, on the title ("Jesus the Nazarene, king of the Jews"), on the cross arms and next to Mary Magdalene. The letters are in classical Armenian, not like his clumsy Syriac or Arabic. They resemble the inscription on the Telesqof icon. This crucifixion scene is filled with theological meanings and devotional feelings. St. John stands with his hands crossed on his breast, the right upon the left, like some persons in other paintings already mentioned, while Mary is dressed like Mart Shmuni in her namesake's church. The half circular cloud and the small trees are present. There exists another crucifixion scene of the same painter, kept in the Armenian Catholic church of Mardin dated 1823. This is clearly an early work, showing exaggerated emotions. The Forty Martyrs' Crucifixion is a much more mature work, rich in spiritual depth, with the persons equilibrated. It may be that the restorer also has helped to realize this marvelous painting. But most of all, he has respected the signature, an Armenian name-symbol, at the bottom of the picture, next to the skull (*Pl. 17c*). This same "signature" is repeated on other canvasses from his hand. According to an Armenian interpreter, the four letters are an abbreviation of "Deir Stephenios," which means: Master Stephen. This might explain why he liked so much to paint St. Stephen, and have his Stoning hung next to the royal doors in the churches.[27]

---

[27] However some doubt remains, because it could be a kind of a stamp indicating the

The painting "Our Lady with Child" (18) bears a dedication and a date, in Arabic, but with West Syrian script. She holds in her hand a flower, perhaps "the rose incorruptible," which appears also on some Syrian icons from the same period, or an Armenian thorny plant, called Hun. The faces have been repainted completely.

The most famous painting of Mardin is certainly the great tableau of the Forty Martyrs (*Pl. 19a*) kept in the church of the same name. The painting hangs above one of the entrance doors, and is divided into two scenes filled with a great number of small persons, and dominated, on the left side, by a horseman riding above. This painting especially is considered to belong to the Syrian Orthodox cultural inheritance, because it links the two names of the church. The two parts of the painting represent two different scenes, connected by the number forty: the Forty Martyrs of Sebaste, and the forty companions of Mar Behnam.[28] The face of Mar Behnam resembles somewhat the face of Christ in the baptism scene (16). With his forty companions and Saint Sara, he seems to head towards the grotto of Mar Metti, where the miraculous deer is noticed. On the right side, the pool, with the thirty-nine soldiers, fills the lower part; and on the top, one soldier is leaving towards the bathhouse, while two guards encourage another one to take the place of the deserting soldier. In several details of the painting, the hand of our Telkef man may be found. First, the head of the horse, recognized amongst the remnants of the Mar Giwargis scene in the convent (*Pl. 1*). Second, the head of the weakened soldier in the pool, who has to be sustained by his friends, already known from the painting kept in the Chaldean church (*Pl. 13*). Third, two guards are very similar to those on one of the scenes in the Mar Quriaqos canvass of the Chaldeans. It seems that a copy of this painting exists in Istanbul, and the scene has been copied several times on the curtains by the Hindi family (*Pl. 19b*). There are more paintings kept in the Forty Martyrs church of Mardin, mostly portraits of bishops and patriarchs, but also important ones representing the mysteries of the passion. It might be possible that copies of them are kept on the curtains.[29]

In the Syrian Orthodox church Maryamana of Diyarbakir, some more paintings are conserved. It is an old domed church, with many historical reminiscences, where the remnants of Dionysius bar Salibi rest, and the

restorer's workshop.

[28] Cfr. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne II*, Beyrouth 1965, 573 n. 1, 579 n. 6.

[29] Rev. Fr. Gabriel Akyüz, in his beautiful book, *Tüm Yönberiyle Süryaniler*, Mardin 2005, p. 377ss. seems to attribute all the paintings of his church to the famous Syrian Orthodox artist Isaac Hindi, who was working there during the years 1915-1940. He and his children were in fact dedicated painters and sculptors. His daughter Nasrat, the curtain painter was already mentioned (cfr. n. 17).

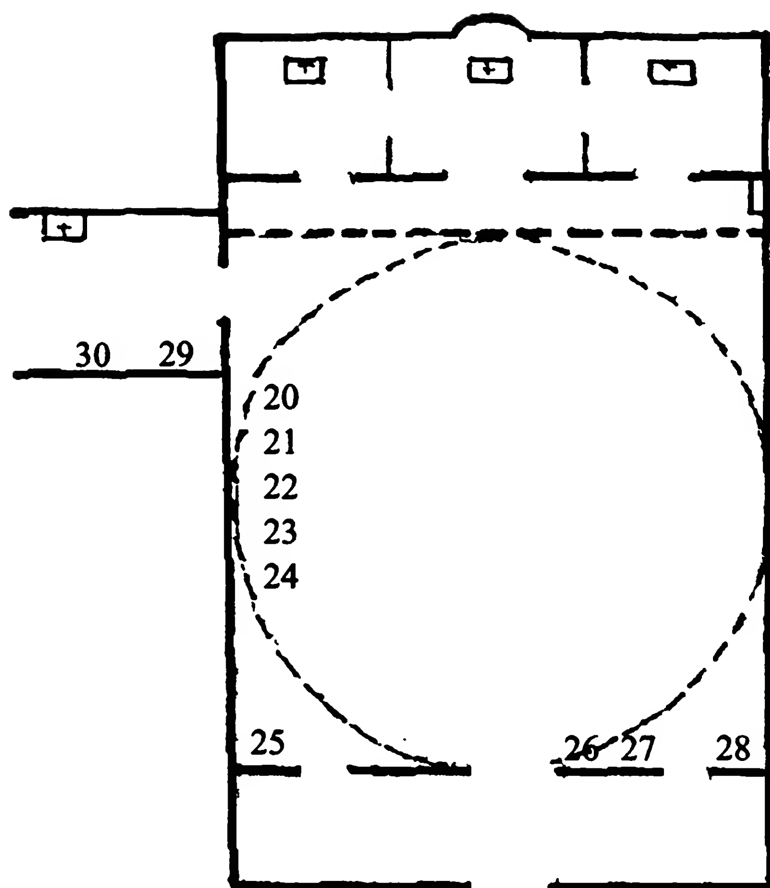


Fig. 7. Diyarbakir: Syrian Orthodox church of Mary-amana, with the position of its paintings.

tomb of Jacob of Sarug is honoured in a side chapel to the left.[30] In this venerable church hang some real icons (the Falling asleep of Our Lady, the two angels Gabriel and Michael) and a pilgrim icon about the holy places in Jerusalem with the story of the wood of the cross. A similar icon also decorates the churches of Mart Shmuni in Mardin, and of Mar Isaiah in Mosul.[31] But next to these, the church also contains about ten paintings, beautifully restored, that might stem from the hand of our artist. From the left to the right: Mar Behnam and his teacher Mar Metti (*Pl. 20*), Saint James (*Pl. 21*), Barsauma (22), the prophet Elijah (23), Mar Ephrem (*Pl. 24*), Our Lady (*Pl. 25*), John the Baptist with the lamb (26), Peter and Paul (27), the sacrifice of Isaac (28). In the side chapel hang some more paintings: one of Our Lady (29), and another of the Child Jesus with the globe (30). Some of these paintings show clearly the hand of our man, but others are more difficult to identify.

The largest painting represents Mar Behnam (*Pl. 20*). He is dressed as a horseman of the time, with a sceptre, but the head and body of the horse are clearly like the ones in the Mosul area. He is followed by a dozen horsemen, with Sara above them. On the other side, Mar Metti holds a spear to keep the dragon in the underworld. It is a painting full of life and colour, very much like the one in the Church of the Forty Martyrs. This painting contains the same name symbol of our artist, known from previous canvasses.[32]

---

[30] Cfr. de Courtois, *The Forgotten Genocide* cit., 64.

[31] Cfr. V. van Vossel, "Chaldean Icons?," OCP 55 (1989) 452ss. This painting, "the topography of the Holy Places," contains sometimes a small picture of the Stoning of St. Stephen that might have inspired our painter. cfr. J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne*, Beyrouth 1959, 108-109. A similar icon is mentioned in the Melkite bishopric of Beyrouth. Another copy of this icon is kept in the Melkite bishopric of Beyrouth. In *Eastern Christian Art* 2 (2005) several studies were dedicated to this subject, called "proskynetarion". There is a mention of a copy dated 1832.

[32] One of the icons of Youhanna the Armenian represents Mar Behnam (kept in the mon-

The Child Jesus holding the globe in his hands (30) is seated under the symbol of the Spirit and the cloud with the Father. In front of him lies open the book of the scriptures, but behind his back the dreadful symbols of the Passion look threatening. As usual, the small angels complete the picture, which has an inscription with a date.[33]

Another quite mysterious painting represents the beheading of Saint James of Jerusalem (*Pl. 21*). Two angels bring in the head, and Mary and John the Evangelist are weeping over it. On top of the picture are some small scenes of the beheading, with a Syrian text ("This is Saint James the brother of the Lord"). A woman stands next to a pillar on which the body hangs, and more to the left, two angels carry the remains of the martyr. But who is the great imposing person next to Mary? Is he the king Herod who ordered the beheading, or a nobleman who supervises the burial? The figures of angels and Mary bears some resemblance to other paintings of our artist. The Orthodox Syrian writing looks like the one that explains the Mart Shmuni scene in the Azakh Gospel lectionary, but the Armenian writing at the bottom is much too damaged to be read. However, this painting also bears the same name symbol of our artist.

"Bar Sauma" (22), is a Syrian saint (375-457), whose name remains attached to a famous historical Syrian Orthodox monastery. In Mediath also there is a church dedicated to him. The picture has an inscription with a date and the name symbol.

"The prophet Elijah" with the two keys of Saint Peter, and his merciless sword (23), stands in the midst of nine little scenes of his life and miracles, known from the Old Testament. But not much of the original hand of our painter can be recognized in it, except for his name symbol, and a difficult text in Syriac letters.

"Mar Ephrem" (*Pl. 24*), appears in a Syrian Orthodox dress, with horarium. He holds a book and an incensory in the canonical way. The Holy Spirit gives him inspiration, and there runs a text in estrangeli along his head ("Saint Ephrem of the Syrian Church"). It has been written on top of the West-Syrian text. The eleven small scenes record events from the legendary life of the saint in Nisibis and Edessa. Not much of our painter's hand can be discovered in this painting.

---

astery of St. Menas, Cairo, dated 1782) but this quite equilibrated icon does not seem to have affected the fervent painting of our artist. Cfr. M. Immerzeel, *Identity Puzzles* (OLA 184), Peeters, Leuven 2009, 8-14, 182; Majdi Guirguis, *An Armenian Artist in Ottoman Cairo: Yuhanna Al-Armani and His Coptic Icons* (in Arabic), Cairo 2007.

[33] Cfr. O. Meinardus, "The Place of the Anapeson of Soumela in Byzantine Art," OC 55 (1971) 195-203, with a picture of the Child Jesus and the Instruments of the Passion, from the XVIIth century in the Armenian Museum of New Julfa, and where also St. Stephen appears on the side of John the Baptist. "The icon betrays distinct Italian characteristics."

Our Lady (*Pl. 25*) is seated, bearing a quite voluminous child, with on each side a bishop (Gregory the Illuminator?) in Armenian liturgical dress, dated 1844. This is probably a copy of an Armenian example, but not a very successful one. One should notice the red and blue oval dots on the vestments.

"John the Baptist" (*Pl. 26*). In spite of the official title that reads "Jesus with the lamb," it is clearly John, with his camel haircloth, under the red martyr robe, in spite of his moustaches; he sits between the tree with the axe on one side and the prison tower on the other. The painting clearly bears the hand of our painter.

"The apostles Peter and Paul" (27) are not very inspiring, except for the architectural environment, where the hand of our artist can be recognized.

"The sacrifice of Isaac" (28), is a very deeply theological painting, with plenty of symbols, like the lamb, the cross and the fire. Except for the donkey, known from the Bar Sauma canvass, not much of our painter's hand can be discovered in it.[34]

At this point some reflections about the paintings in this church might be suggested, provisional and hypothetical as they are. This collection of paintings is on the one hand, very Syrian Orthodox, and on the other popular devotional, probably under Western (Italian) influence. Some of these paintings seem to miss something of the depth of those kept in the Forty Martyrs' church in Mardin. The hand of our painter is more visible in the devotional ones (25, 26, 27, 29, 30), but the more Orthodox ones (20, 21, 22, 24) might go back to subjects proposed to our painter, but which have been recently restored by a second Orthodox hand. The two paintings with an Old Testament subject might go back to an original composition of our painter, but over-painted drastically by the same Syrian Orthodox restorer. In most of the paintings in this church the hand of the skilled restorer has not only cleansed the painting, but also given it a better appearance. The result is a well-done painting, but with hardly any traces left of a possibly more original one. Maybe these paintings had some influence on the further art production of the Syrian Orthodox.

A last step in our discovery might add some strength to these opinions. In fact the greatest surprise, awaited us in Mardin itself. An Armenian Catholic church, very high and like a fortress, with huge walls and small windows has been constructed there. In 1894, one year after the massacres in Sassoun and one year before the great massacres,[35] the faithful

---

[34] It is noteworthy that the scene of the sacrifice of Abraham also occurs on the pilgrim icon of the «topography of the Holy Places».

[35] Cfr. de Courtois, *The Forgotten Genocide* cit., 63.

might have already felt something of the threatened future of the Christians in South Turkey. The church is now practically abandoned, and the main door has not been opened since 1965. The dazzlingly high ceiling is supported by a series of small columns. But high up, just under the ceiling, hangs a collection of paintings in a very bad state, and from below hardly recognizable. Clearly the hand of our painter can be discovered, but all twenty paintings date back to his youth, most of them to the early 1820s. But straight away there is a problem. The church was built in 1894 and the paintings date back to 1820-25. Some argue that the paintings once belonged to an Orthodox Armenian church and were transferred here. Others think that the young Armenian artist, before he became known, already had many paintings made in his workshop in Mardin for private use. After he drew away from the Orthodox and came closer to the Catholic Armenians, his paintings were kept by them, even after he left for Telkef (after 1850).[36] We have already seen several indications that our painter was Armenian, and knew the Orthodox Armenian tradition and its painters from the XVIII-XIX century. Many details of his pictures and his style in general are close to this tradition. However, one must remember that at that moment of the history of Mardin, the foreign missionaries (Capuchins, Dominicans and Jesuits) had gained huge success by converting the Orthodox to the Catholic branch. One might perhaps say that Mardin was becoming a center of the Catholic influence in South Turkey. As our painter seems to have special ties with the Chaldean community, one might suppose that he came close to the Catholics. For this reason, the paintings of his youth were offered to the newly built Catholic

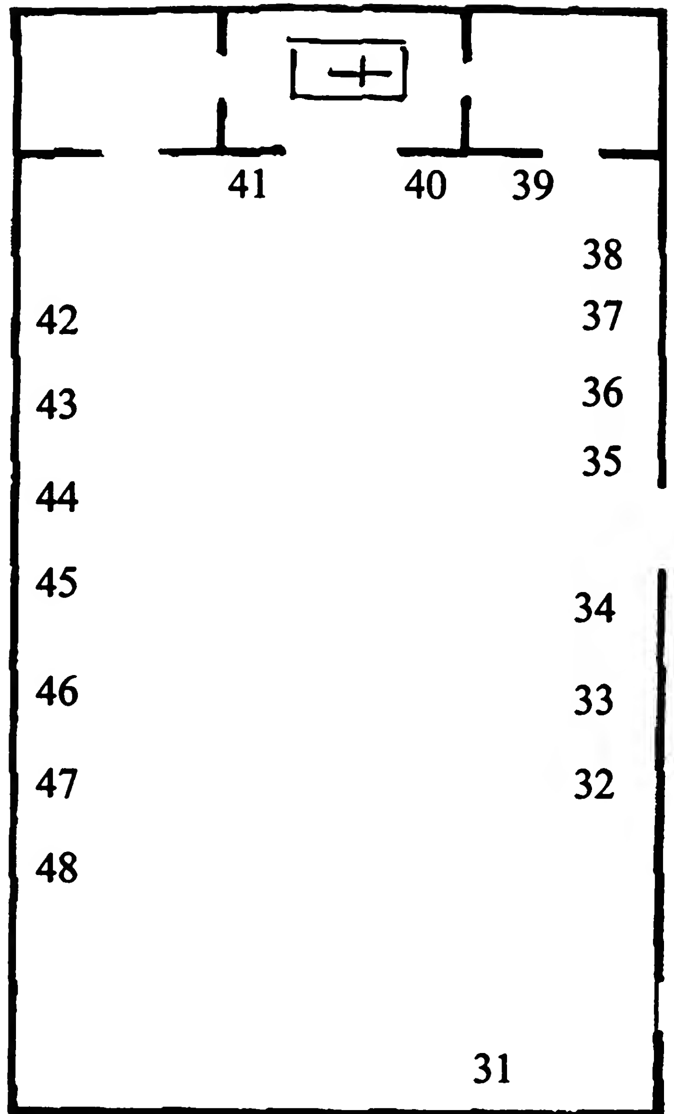


Fig. 8. Mardin: Catholic Armenian church of Saint Joseph, with the position of its paintings.

[36] On the religious situation in Mardin around 1820-1850 see the important article by Ibrahim Özcoçar, "Religious Change in Mardin Armenians during Ottoman Period," *Gaziantep Universitesi Sosyal Bilinder Dergisi* 7 (2) (2008) 427-440 (in Turkish).

Armenian church. These paintings now await urgent restoration, otherwise they will just decay and disappear.

Here is a list of the most important canvasses, going through the church from right to left.

(31) "St. Joseph" is seen as a clumsy copy of a Western picture.

(32) Elijah in his fiery chariot with Elisha lifting his hands, as he is left behind. There is an inscription with a date. It is possible that the painting in the school of the Chaldeans, by another person, is a copy of this one.

(33) "The adoration of the three shepherds" approaching with their presents for the Christ Child, lying between Mary and Joseph. The half circle cloud, with three angel heads, is a signature of our painter. The canvas is in a very bad state which makes it difficult to discern exactly the figures. The second shepherd seems to be a soldier.

(34) "Our Lady with the Child" holding a simple wooden cross. Mary holds something in her left hand, probably an apple with some leaves. The Christ Child with wooden cross in his hands also appears in other paintings.[37]

(35) A guardian angel who protects a child from the temptation of the devil, and shows the way to the heavenly light. It is of doubtful authenticity. Probably a Western devotional painting.

(*Pl. 36*) "Mark the Evangelist with the lion." Like the other three representations of the evangelists in this church, he is writing the gospel in Armenian. The difference is great from the evangelists in the Azakh Gospel lectionary (1851), and from other icons of that period. Here the evangelists are very lively, dialoging with the Spirit, personalized in the animals.

(*Pl. 37*) "John the Evangelist" painted as a beautiful young man, listening to the eagle, who holds a pen in his beak.

(38) "The evangelist Luke and the bull." Luke seems more concentrated upon his writing than the other evangelists.

(39) "The story of the prophet Jonah." A rather naïve painting, with the city of Nineveh in the background, Jonah thrown from the ship into the sea where the whale expects him; and finally Jonah as he rests under the tree, after the whale has vomited him. The succession of scenes, known from the catacombs, is presented here in a new combination. The painter must have been very young at this stage to draw such quite childish scenery as a help in teaching the simple believers of this place.[38]

---

[37] It maybe that this particular scene goes back to a Western type, like the Madonna painted by J. Marotta, a Neapolitan painter (XVIIth century?), and conserved in Ciorani. It seems that there is also a copy in the Vatican.

[38] It is noteworthy is that the scene of Jonah and the whale also occurs on the pilgrim icon of the «topography of the Holy Places».

(40) Here hangs a beautiful picture of St. George. A great canvass with a well balanced representation of the saint, probably realized in a foreign workshop (Jerusalem).

(*Pl. 41*) "The Stoning of St. Stephen," here for the first time presented by the young artist, but already with the very same executioners of the Telkef painting, and the Holy Trinity in the half circle cloud, exactly like in the icon of Telesqof. St. Stephen, with his Franciscan hair cut, and his hands stretched out, as in Mardin, but here clearly indicated as a deacon, and accompanied by two small scenes, on the right: St. Paul watching the vestments, and on the left: the burial of the saint. One should notice the absence of the king-judge, and the different boot-laces of the executioners. In fact, here we are in Mardin during the twenties.[39]

(*Pl. 42*) "Our Lady, seated with the Child," and flanked by two saints: Peter with one key and Paul with a sword. The head of St. Peter comes back in the painting of Mar Elijah in Diyarbakir, and that is probably the reason the prophet is represented there with the two keys. Mary seems to hold a flower, which could be the "incorruptible rose," and over her head are two angels presenting a crown. The painting is well achieved with warm colors and the faces are perfect. It might be a copy of an Armenian or Syrian example from the XVIII century. There are similar examples in the Etchmiadzin collection.

(43) "The evangelist Matthew with the angel," who is inspiring him.

(44) "The Adoration of the Magi," which has been referred to previously, and which has inspired our painter, but seems not to stem from his hand. It is probably one of the other "Western" paintings kept in this church.

(16c) "The Baptism of Christ" with an inscription and a date. It seems to have inspired the painting of the same subject, kept in the Chaldean school in Mardin.

(46) "The souls in purgatory," saved by Our Lady dressed in a Carmelite habit, and holding their scapular. One hesitates to attribute this work to our painter. It is certainly a Western Catholic subject. The Western missionaries must have stressed this topic in their preaching among the Catholic Armenians. To this day they do not seem to have digested these frightening ideas. Concerning the painting, some of the souls in distress are not unlike some of the soldiers in the icy pool on the canvasses of Mardin.

(*Pl. 47*) "The Lord Jesus Christ, holding the globe," amidst his twelve disciples, under the usual half circle cloud, from where the Holy Spirit guides the apostles. In the corners are the symbols of the four evangelists. The head of Christ resembles the face of Mar Behnam in Mardin. At the

---

[39] As noted already, maybe the icon of the «topography» which also contains «the Stoning of Stephen» has inspired its composition by our painter (cfr. n. 31).

bottom reads an Arabic inscription some gospel words: "Whosoever is thirsty, let him come to me... Go in peace, with the grace of the Holy Spirit and the Lord be with you."

(*Pl. 48a-b*) "The crucifixion," with the Armenian abbreviations on the title (labellum), just like in the Forty Martyrs' church. The half circular cloud appears behind the cross, but in contrast to the crucifixion in the Forty Martyrs' church, this crucifixion is much more emotional. The Mater Dolorosa, and Magdalene are weeping under the cross, which is planted on the skull of Adam. The painting is dated 1823. The Arabic inscription reads ("You who pass by this road, meditate and see if there is a pain like my pain"). The symbols of the sun and moon decorate the corners, and the way of kneeling of Magdalene is the same as that of Stephen in the Mardin painting.

Although most of these paintings are in a very bad state, already deteriorating, one finds them here in their original state, untouched by restoration. Thus the hand of the young artist can clearly be discerned. Even more than in other churches, the paintings here express a real spiritual concern, as if inspired by the religious feelings of the faithful during those years.

Ours is a talented painter, who is acquainted with Orthodox Armenian examples, but on the other side he also copies Western devotional pictures, when asked or needed. Probably he has not had a proper academic training, because he never learned exact anatomy. Here his best paintings are the four evangelists, each one with his own characteristics. Since his youth, till his last days, he paints St. Stephen. Probably the painter was a deacon of the Armenian Church, and in this saint he pictured something of himself, as his namesake. He must have had his hardships, which he represented in the faces of the executioners, and later on in the king on his throne. It may be that the figure of the young John the Evangelist, like John the Baptist of Telkef, has something to do with his personal life or name. Some of these paintings were copied about 100 years later, like those kept in the Chaldean school.

He had his workshop in Mardin, at least for a certain period, and used the poor materials available there. He always paints on crude canvas, which deteriorates easily. He may have started painting in an Orthodox Armenian environment, but when he became known and famous, he was asked by other denominations to produce some art works for their churches. Sometimes he likes to show that he is Armenian, by adding some letters or a text in that language, although most of his inscriptions are in Arabic, but often in West Syrian script. He can copy traditional Western examples, but he likes to change the well-known representations, and tries to present a new original interpretation of the subject. Most of the Mardin works clearly

show his hand, but the Diyarbakir paintings in the Maryamana church are more problematic. At least the thrice-repeated "Stoning of St. Stephen" connects three denominations, Armenian, Syrian and Chaldean, and brings the Mardin painter to Telkef. It may be that his name was Master Stephen.

All this is nothing but a first approach, and open to discussion. The weakness of this article is that it presents one person behind these numerous artworks, rather than speaking about a "school." One could easily argue that these paintings are from the hand of different artists, maybe belonging to a group, where the same style and methods were used. Up till this moment many questions remain unanswered, and much more field research needs to be done; and new discoveries might oblige us to change opinions radically.

The intention of these pages is to attract attention to neglected and despised artworks which already are decaying and disappearing. Fortunately, the Chaldean and Syrian Orthodox of Mardin made a praiseworthy effort to conserve their inheritance.

It is difficult to get a proper idea about the situation before the ravages of 1860-1915. Many vestiges have been wiped out but, as by a miracle, these paintings were conserved. Really it is a wonder that his fragile canvasses have survived the disasters of 1869, 1895 and 1913-15.

During the years 1915-1940 another artist, Isaac Hindi, decorated some Orthodox churches in Mardin, Mediath and Diyarbakir, in a rather personal, quite Western way. But on the curtains, he and his children copied existing examples which might go back to our first painter.

There were other artists, mainly Syrian Orthodox, who followed a similar type of painting, both in the subjects and in the way of presenting them. The Istanbul restoration center might have played an important role here. Since the 1930s these paintings can easily be identified. Some of them are kept in the Chaldean school in Mardin; others in the Mart Shmuni church of the Syrian Orthodox; and most of them in the great monasteries of Zaafaran and TurAbdin, and in many Syrian Orthodox churches there. It is not clear how far our artist might have influenced them.

Our painter has played an important role in continuing to paint according to a great Eastern tradition, and pass on this style to different churches that were in need of decent decoration. At the same time, his paintings show something about the spirituality and devotion of that period, according to the special needs of those harassed believers. First come their famous martyr saints; to them are dedicated the greatest canvasses. Then follow scenes from the Old and New Testament and finally some special popular devotions. In all this, he showed himself to be a deacon, at the service of the faithful, expressing their way of believing in the great mys-

teries of salvation, as well as their veneration for the martyrs and saints. Something of the spirit of those suffering Christians has been safeguarded in his paintings.

P. O. Box 2218
Baghdad
Iraq

Vincent van Vossel

Summary

This article retraces the search for a painter, and tries to discover his identity. Some of his works were found in the Mosul region (Iraq). There he painted some saints for several Chaldean churches. However, his place of origin seems to be in the region around Mardin (Turkey). Probably he was an Armenian self-made artist who offered his services to different groups of Christians and expressed some characteristics of their spiritual identity in those lands during the XIX century. However, much more field research has to be done before reaching definitive results.



Pl. 1



Pl. 1a



Pl. 1b





Pl. 2a



Pl. 3



Pl. 4



Pl



Pl. 6a



Pl. 7



Pl. 12



Pl. 1



Pl. 14



l. 15



Pl. 17a



Pl. 17b



Pl. 17c

Pl. 19.



Pl. [illegible]



Pl. 20


Pl. 21


Pl. 24


Pl. 25


Pl. 36



Pl. 37



Pl. 41



Pl. 4



Pl. 47

Pl. 48a



Pl. 48b

RECENSIONES

AMBROSIO, Alberto Fabio, *Dervisci. Storia, antropologia, mistica*, Carrocci editore, Roma 2011, pp. 190.

Rūmī è il grande maestro per tanti fedeli musulmani, ammirato e letto anche dai non musulmani. Questo si deve soprattutto alla sua opera poetica il Mathnawī. È un genere letterario che usa versi doppi a rima interna. Quando si parla di Mathnawī nell'ambito del sufismo ci si riferisce quasi sempre a quello del grande Rūmī tradotto la prima volta, in Italia, dal grande orientalista A. Bausani. Ma, non meno interessante e affascinante è la vita di Rūmī, che, come intitola l'autore in questa monografia, è "viaggio esteriore verso il viaggio interiore". La conversione, cambiamento definitivo di questo mistico, avverrà il 29 novembre 1244 quando Rūmī incontra un dervisci errante Shams al Dīn al Tabrizi, originario del nord ovest dell'Iran, discepolo di grandi maestri sūfī. Il rapporto tra i due mistici è quanto mai complesso e assume nel pensiero dei discepoli di Rūmī il simbolo della relazione tra l'umano e il divino. L'amicizia dei due mistici è diventata soggetto di un romanzo in lingua francese (Nahal Tajadod, *Roumie le brûlé*, 2004).

La morte di Rūmī, raccoglie la presenza di fedeli appartenenti a diverse religioni e inaugura l'inizio della confraternita Mevleviye. La confraternita nata a Konya, nel bel mezzo dell'Anatolia, si diffonde in tutto l'estremo oriente. Si fondano *tekke*, spazi sacri per la formazione dei novizi, e si costruiscono architetture con caratteristiche fortemente simboliche: "spazi esteriori per una educazione interiore". L'entrare nella confraternita comporta iniziazione: un percorso di educazione interiore con risvolti esoterici: ripetizione dei nomi di Dio, (*zikr*), il *semā* o danza. La storia del *semā mevlevī*, più propriamente chiamato *mukābele*, cioè "incontro spirituale" si sviluppa nel corso dei secoli, essendo non solo danza, ma anche metafora di Dio. Il rituale e la preparazione, sono ampiamente e dettagliatamente trattati in questo studio. Gli argomenti dei capitoli, dalla biografia di Rūmī, alla storia della confraternita, alla sua espansione geografica e all'architettura, sono armonicamente sviluppati e storicamente descritti. A tutt'oggi questo testo è l'unico studio monografico sui dervisci *mevlevī*.

C. Greppi

BARON, Arkadiusz – Henryk PIETRAS, S.J. (układ i opracowanie), *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)* [Synody i Kolekcje Praw, V] = *Libri poenitentiales* [Synodi et Collectiones Legum, V], Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, pp. xxx, 1058 + mapy.

Nella collana *Synodi et Collectiones Legum* è stato pubblicato recentemente un libro prezioso per gli studiosi della storia della Chiesa, del diritto canonico sacramentale e delle leggi della Chiesa stessa, che oggi cerca rinnovare il senso comune

del sacramento di penitenza nelle sue diverse forme. Si tratta di una abbondante raccolta di documenti ecclesiastici della penitenza individuale, pratica della Chiesa lungo i secoli.

La fede in "un solo battesimo per il perdono dei peccati" è confermata dal concilio di Costantinopoli (381). Ma già nella prima metà del II secolo Erma afferma la possibilità di riconciliazione anche dopo il battesimo. Il modello, dove un vescovo aveva il diritto esclusivo di imporre a un peccatore pentito una sola penitenza di carattere pubblico (senza confessione pubblica), duratura e legata con alcuni atti penitenziali, come preghiere, prostrazioni e digiuni, ma una volta soltanto — rimane legge della Chiesa per alcuni secoli. Però per la durezza di tale forma di riconciliazione, spesso veniva rimandata alla fine di vita. Diverse testimonianze della pratica penitenziale le troviamo nelle fonti patristiche. Basta menzionare gli scritti di Tertulliano, Agostino e Cesario di Arles in Occidente, insieme con le *Constitutiones apostolorum* e di san Basilio in Oriente, le cui normative penitenziali godevano di un rispetto particolare. La situazione cambia in modo significativo nel V e VI secolo, quando il cristianesimo si diffonde tra i popoli delle isole britanniche ed in Irlanda, dove la disciplina precedente non era conosciuta. Da qui prendono inizio i libri contenenti norme sulla durata e della penitenza per la riconciliazione con Dio e con la Chiesa. Tale atto poteva avere carattere privato applicabile a tutti i credenti, anche agli ecclesiastici, fino ad allora completamente esclusi dalla penitenza. Era un atto ripetitivo che poteva essere amministrato da un semplice sacerdote. Un'altra novità era la penitenza prestabilita per una data colpa. I libri penitenziali presentano allora lunghissimi elenchi di peccati ed espiazioni dovute, che dipendono da chi e quando commette peccato. In modo più minuzioso sono trattati i peccati di particolare gravità, quelli riguardanti il sacrilegio, l'omicidio e le ferite gravi, gli abusi sessuali, abusi alimentari, giuramento e spergiuro, furto e sequestro della proprietà altrui. La penitenza comporta una espiazione corrispondente ad ogni peccato, insieme con una mortificazione applicata secondo il genere (digiuno, preghiera, elemosina), quantità e durata: i digiuni sono misurati in giorni, settimane, mesi o anni; c'è il digiuno a pane e acqua; l'astinenza dalla carne e dal vino; l'astinenza da cibi grassi e ricercati. Si formulano nei libri i peccati e le relative penitenze. Nasce un linguaggio particolare e una terminologia specifica, semplice, severa e piena di abbreviazioni: *paenitere* e *ieiunare* diventano sinonimi; *superpositio* significa prolungamento fino al giorno seguente; *biduana* vuol dire digiuno di due giorni e una notte; *triduana* di un digiuno di tre giorni comprese due notti intermedie. Il digiuno prolungato di 40 giorni viene chiamato *carina*, per distinguerlo da *quadragesimae*, termine riservato ai tre digiuni che precedono pasqua, pentecoste e natale.

Quando il modello di penitenza privata era trasferito al continente europeo, subentrava la forma canonica della penitenza, sulla quale la reazione della gerarchia ecclesiastica era piuttosto negativa. Però già nel VII secolo le ragioni pastorali hanno il sopravvento, come testimoniano i sinodi gallicani. La pratica "irlandese" un volta introdotta rimane nella Chiesa, anche se nell'epoca carolingia e nel XII secolo ci sono diversi tentativi di ripristino della penitenza canonica. Nasce allora

il sistema della penitenza *dipartita* (una penitenza pubblica per i peccati gravi e pubblici *versus* l'espiazione privata per gli stessi peccati non pubblici), dopo di che *tripartita* (introduce tre modi di espiazione: penitenza pubblica per i peccati gravi e pubblici, come omicidio e sacrilegio, imposta sempre da un vescovo e di carattere canonico; un'altra penitenza pubblica per i peccati pubblici non così gravi, ordinata da un presbitero e legata al pellegrinaggio penitenziale; la terza forma con una espiazione privata per tutti i peccati commessi segretamente, approvata con il Concilio lateranense IV (1215) che dura fino ad oggi).

Il libro dimostra notevole ricchezza e sviluppo delle forme e dei riti penitenziali alla soglia del medioevo. È vero che i peccati commessi dai cristiani nei diversi tempi e luoghi sembrano gli stessi. Altrettanto rimane sempre uguale la premura della Chiesa verso il peccatore. Cambiano invece i modi della cura prevista, come nel caso di un malato, che grazie allo sviluppo della medicina può essere curato in modo sempre più moderno, ma con la stessa premura da parte del medico.

Come in tutta la collana questo volume propone testi originali e traduzione polacca a fronte. I documenti sono latini, solo nell'ultima parte ci sono testi greci. Il volume ha un'introduzione in lingua inglese e polacca: si inquadra brevemente la serie dei libri penitenziali nella pratica ecclesiale della Chiesa antica, dopo di che si spiega il loro sviluppo in diversi luoghi e tempi. A questo proposito si coglie il contenuto e lo schema della presente edizione. L'opera è fornita da un'ampia bibliografia con diversi indici: l'indice biblico, dei documenti canonici ecclesiali, dei nomi dei vari scrittori citati e alla fine un *index rerum*, molto utile, ma soltanto in lingua polacca. Invece il *conspectus materiae* è dato anche in lingua inglese.

Il volume si divide in quattro parti. La prima dei libri penitenziali più antichi, irlandesi e britannici (V-VIII sec.). Seguono nella seconda parte i libri gallici ed italici (VIII-XI sec.). La terza parte riguarda libri penitenziali spagnoli (IX-XI sec.) e alla fine abbiamo alcuni testi greci (VIII-X sec.). L'ordine dei documenti non è strettamente cronologico, ma piuttosto geografico-ecclesiastico. Infatti le date di origine di alcuni libri rimangono sconosciute, perciò non è facile suddividere i documenti in un ordine cronologico. L'influsso che la legge penitenziale iberica e britannica aveva su quella di Francia ed Italia, influisce a sua volta sulla legge ecclesiastica in Spagna, a tale punto che la struttura del libro permette di seguire lo sviluppo di tutta la legge penitenziale nel periodo tardoantico e medievale. Anche se l'edizione presente non contiene tutti i documenti, almeno ogni famiglia della legge penitenziale vi trova la sua rappresentazione. Non è difficile rilevare che i documenti tardivi ripetono spesso in modo meccanico le risoluzioni prese dai libri precedenti oppure sono soltanto una compilazione dei canoni in uso.

I documenti che seguono lo sviluppo della legge penitenziale appaiono chiaramente: *Synodus S. Patrici in Hibernia* (456); *Canones S. Patricio adscripti*; *Poenitentiale Vinniani* (prima del 550); *Poenitentiale S. Columbani* (VI-VII sec.) e la sua *Regula coenobialis* (VII sec.); *Poenitentiale Cummaeani* (VII sec.) e *Pseudo-Cummaeani* (VIII sec.); *Capitula Dacheriana* (VII/VIII sec.); *Discipulus Umbriensium* (VII/VIII sec.); *Capitula Theodori* ed *Excarpsum* e *Poenitentiale Egbertii* (VIII sec.); *Canones de remediis peccatorum* (fine del VIII sec.); *Canones Adomnani* (VIII sec.)

tra i documenti iberici e britanici; *Poenitentiale Burgundense* in Gallia (inizio del VIII sec.) e *Poenitentiale Floriacense* (fine del VIII sec.) in Italia; *Poenitentiale Bobbiense* (inizio del VIII sec.) e *Merseburgense* (fine del VIII sec.), importanti ambedue per la vita monastica; *Poenitentiale Halitgarii* (IX sec.); *Poenitentiale Hubertense* (metà del IX sec.); *De poenitentia* di Burcardo vescovo di Vormazia (XI sec.) e *Canones poenitentiales Pseudo-Hieronimi* (IX/XI sec.), insieme con il testo greco di *Rituale poenitentiale* (VIII-X sec.) e del trattato *De confessione* di Pseudo-Teodoro Studita, raccolti in un volume solo, permettono di avere a disposizione nel tomo di Cracovia uno strumento unico e indispensabile per gli studiosi della storia e dello sviluppo del sacramento di penitenza e del diritto sacramentale lungo i secoli.

R. Zarzeczny, S.J.

BORMOLINI, Guidalberto, *La barba di Aronne.* I capelli lunghi e la barba nella vita religiosa ["Ricerca del Graal" – Documenti e testi di spiritualità], Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2011, pp. 153.

L'Autore affronta un problema di antropologia culturale in prospettiva fenomenica religiosa, rispondendo dapprima alla domanda, in sede diacronica e sincronica, cioè nella storia e *hic et nunc*: barba e capelli lunghi sono esseziali alla vita religiosa? Fino dalla introduzione l'Autore dimostra di conoscere un'abbondante letteratura. La relazione tra capelli lasciati crescere, barba lunga e ascesi risale a tempi remoti e non esclusivamente a contesti cristiani. C'è predilezione per barba e capelli lunghi nel Medio Oriente antico e nella tarda antichità. La si trova nel cinismo e nello stoicismo, in India e nell'Estremo Oriente, semmai a confronto tra "imperi"e "barbari". A questo proposito si possono constatare differenze notevoli per esempio tra civiltà greco-romana e germanica, grecoromana e persiana. I celti, detti galli dai romani, appartenevano alla gallia chiomata. Erano barbari nel vestire e nel farsi crescere barba e capelli. Per i romani, gli hindù e i saniassi la cui barba e la capigliatura è incolta, porta con sé l'auspicio di una lunga vita, tanto è vero che i riti di passaggio o dell'iniziazione contemplano il taglio rituale dei capelli. Nella Cina chi pratica la tradizione taoista porta capelli e barba fluenti. Anche i sufi musulmani lasciano crescere capelli, barba e baffi. Per chi si converte all'islam da altra religione il radersi significa iniziazione con valore di crescita. Nell'Ebraismo la barba è gloria del viso e raderla è vergogna. Ad aumentare il culto della barba c'è il nazireato o voto di non toccare barba e capelli con forbici o rasoi. La forza di Sansone dipende dalla capigliatura. Il toccarsi la barba nel pronunciare giuramento è garanzia di verità sacrosanta. Anche l'offrire la chioma è pegno di assoluta verità. Questo può spiegare la prassi contraria dei monaci buddisti, sempre accuratamente rasati di barba e di chioma, in quanto il buddismo mette al centro di ogni sua pratica la liberazione dal desiderio e dal dolore. Dopo questi dati di antropologia universale l'A. viene al fenomeno di Giovanni Battista, probabile discepolo degli asceti di ambito ebraico e ricorda che la sua icona ha fluenti capelli e barba sciolta. Anche l'icona di Giacomo è eroica in quanto i suoi

capelli non sono mai toccati dalla forbice. La tradizione greca prepara il terreno a favorire un culto delle icone che provocherà la reazione iconoclasta. I Romani quasi senza accorgersene si lasciano dominare da lingua, teatro, e letteratura greca. Ambrogio, che da magistrato si rade la barba, divenuto vescovo si fa crescere la barba e non vuole più raderla. Girolamo riflettendo sul salmo, assicura che l'unguento, elemento di santificazione, cola lungo la barba, segno dell'umanità redenta del Verbo incarnato. Il monachesimo adotta ben presto la barba come segno distintivo, lunga, maestosa anche quando è trascurata. Antioco eremita ha una chioma che gli scende lungo le spalle e per Paolo di Tebe arriva ai talloni. Le prime comunità monastiche cristiane arrivate in Cina dalla Persia hanno lunghe barbe e fluenti capelli. La barba di Daniele Stilita è raccolta in trecce di 4 cubiti di lunghezza. Esiste pure una tonsura che rade la sommità del capo, mentre la chioma scende fluente dall'occipite alle spalle. Dopo il Medio Evo i cappuccini barbuti conservano l'ornamento del loro mento dal 1536 al 1968. La barba è obbligo per i Padri Bianchi, dalla fondazione al capitolo generale del 1947. Nel mondo monastico medievale appare l'*Apologia de barbis* di Burcardo, discepolo di Bernardo di Chiaravalle. Ne tratta sotto i punti di vista, monastico, sanitario, teologico, morale e sociale. E il clero diocesano come reagisce rispetto alle barbe dei monaci? Un canone degli *Statuta Ecclesiae antiquae* recita: "Clericus nec comam nutriat nec barbam radat". San Carlo Borromeo scrive la lettera pastorale *De barba radenda.* Invece Cesare Baronio, barbuto anche lui, difende il *De Clericorum barbis.* E lo fa pure l'umanista Bolsani in "Pro sacerdotum barbis defensio". L'Autore conclude citando un chimico belga del secolo XVII. Questi non ammette che il nostro progenitore Adamo sia apparso nel mondo senza barba. Per il Cavaliere Vannetti, in *Barbalogia sive dissertatio de barba,* Adamo aveva una bella barba. Tutti gli uomini antidiluviani l'avevano. Infine il gesuita François Oudin, teologo e bibliotecario scrive nel 1765 sul *Mercure de France*: "Per quanto lo spirito ritenga indifferente aver la barba o ràderla, i Padri hanno creduto che un mento barbuto sia più appropriato a un cristiano che un mento rasato". Si tratterebbe di una questione di lana caprina, o meglio di lana antropologico-culturale. L'Autore è convinto che raggiungere l'indifferenza fra due alternative è meglio che far prevalere assolutamente la prima sulla seconda o viceversa.

V. Poggi, S.J.

CHERUBINI, Roberto, *Conoscere Dio. Lettere e altri scritti di Ammonas* [Ricerche. Teologia 24], Urbaniana University Press, Roma 2011, pp. 223.

Si le titre n'est pas très clair et rappelle *Per conoscere Lui*, le recueil évagrien publié par Paolo Bettiolo en 1996, le sous-titre dit mieux de quoi il s'agit: ce livre donne en version les sept lettres grecques d'Ammonas d'après l'édition de François Nau, avec les textes réunis par le savant abbé dans la *Patrologia Orientalis* 55 (11.4) (p. 148-186), le tout précédé d'une copieuse introduction (p. 13-145) et suivi par la bibliographie (p. 187-206) et les index.

La traduction italienne, sur laquelle se basent les études de l'introduction, se lit bien, mais elle n'est pas toujours cohérente. Dans la *Lettre* I (p. 149-151), δύναμις θεϊκή est rendue par «virtù divina» (§ 2) et δύναμις τοῦ θεοῦ par «potenza di Dio» (§ 5): fallait-il vraiment utiliser deux mots différents? Pour μέτρον, un terme important de la spiritualité monastique, on trouve «profondità» (§ 4, p. 150) et dans la *Lettre* III, «grado» (§ 2, p. 156), mot employé juste deux lignes plus haut pour traduire προκοπή, «grado avanzato». Le «luogo della quiete» de I, 3 (p. 150) n'est pas celui de II, 1: dans le premier cas, le grec a seulement ἡσυχία, dans le second on trouve τόπος τῆς ἀναπαύσεως qu'il convient de traduire avec Nau «lieu du repos», dans le sens eschatologique. Nous ne croyons pas que πολιτεία, même si le mot est au pluriel (VI, 3, p. 166), ait un autre sens que «façon de vivre», comme ailleurs dans la littérature monastique, et la note 2 qui le rattache à la cité est hors de propos. En revanche, le terme ἀνάβλεψις nous semble mieux rendu que dans le français par «ricupero della vista», plutôt que «vue d'en haut» (e.g. III, 1). Sur ce mot et sur le διορατικὸν χάρισμα, l'A. offre du reste des pages heureuses dans son étude introductive (p. 96ss.).

Cette dernière aborde divers sujets, mais l'A. n'est pas toujours bien informé. Ainsi, quand il expose le *status quaestionis* et discute les sources (p. 17-27), nous apprenons avec surprise que la Thébaide «si riferisce non tanto alla zona di Thebes propriamente detta, ma piuttosto genericamente al deserto lungo il corso del Nilo» (p. 20): s'il avait mieux lu R. S. Bagnall qu'il cite plus d'une fois, il lui aurait suffit de dire qu'il s'agit en fait de la plus grande partie de la Vallée. Chez Pallade ou l'*Historia Monachorum*, la «Thébaide» s'oppose tout entière à l'«Égypte», comme la Vallée au Delta.

Les pages consacrées à la vie d'Ammonas (p. 29-44) sont très optimistes sur ce qu'on peut vraiment en savoir, alors que Jean-Claude Guy dans sa préface aux *Apophtegmes des Pères*, SC 387, Paris 1993, p. 50-51, n'assimile pas explicitement le nôtre à l'Ammonas de Scété. La tradition le met en relation avec Antoine et le père des moines est cité dans la *Lettre* IV, 3; nous verrons à la fin un autre indice qui situe Ammonas dans le courant monastique de la Moyenne-Égypte. L'identification de Pispir avec l'actuel Burumbul (cf. p. 36) a été faite par le P. Maurice Martin et c'est à lui qu'il convient d'en reconnaître le mérite.

Dans la section intitulée «Alcune questioni aperte» (p. 49-62), l'A. revient sur le rapport entre l'identité monastique et le ministère épiscopal. Mais est-il bien sûr que notre Ammonas soit devenu évêque? Rien, dans les *Lettres*, ne nous le fait croire. L'A. analyse aussi les textes que Nau publie après les sept *Lettres*, trop dissemblables à notre avis dans leur vocabulaire et leur teneur — on y trouve le mot νοῦς, le thème des larmes et du πένθος — pour être de la même plume.

Le cinquième chapitre de l'introduction est entièrement consacré aux *Lettres* (p. 63-145). L'A. veut les lire en continuité, comme un itinéraire spirituel, dans une «concatenazione dei temi» (p. 77) qu'il met en évidence. Il y a trop de système dans cette lecture et ici encore, nous restons sceptique. Sur la langue originale des *Lettres*, en revanche, nous n'avons aucun doute: elles ont été rédigées en grec, tout comme celles d'Antoine, comme nous l'avons exposé dans cette revue, cf. *OCP* 61

(1995) 212, ce que S. Rubenson, sur lequel l'A. s'appuie pour défendre un original copte, s'est dit prêt à concéder, cf. «Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century», dans W. A. Bienert et U. Kühneweg, ed., *Origeniana septima* (BETL 137), Leuven 1999, p. 321, n. 7.

C'est dans la foulée du savant suédois que l'A. cherche à déterminer dans les *Lettres* les influences origéniennes. Il voit dans l'*Homélie XXVII* sur les Nombres le meilleur point de comparaison pour montrer «la dipendenza degli scritti di Ammonas dal sistema teologico di Origene» (p. 70). Dans l'analyse qu'il présentera ensuite (p. 84-136), il va établir de nombreux parallèles qui, même s'ils sont parfois un peu forcés, témoignent de l'enracinement des *Lettres* dans la tradition alexandrine dont Origène est le chef de file. La question est de savoir s'il y a seulement «profonda affinità» (p. 108) et «consonanza del pensiero dei due autori» (p. 127), ou bien s'il faut songer à une dépendance directe. La méditation de l'Écriture, des grands textes pauliniens sur la grâce entre autres, nous paraît souvent plus présente que l'Alexandrin, mais c'est certainement dans cette tradition qu'il faut placer Ammonas. Par rapport aux *Lettres* d'Antoine, on relèvera quelques différences, comme par exemple, ainsi que nous l'avons déjà relevé, l'absence complète de la notion de νοῦς, car toute l'attention est concentrée sur le cœur.

Plus d'une fois, l'A. évoque Aphraate et les «fils du pacte», sur lesquels il s'étend davantage (p. 143-145). Les relations entre le monachisme égyptien et celui qui naît en Mésopotamie doivent être mieux étudiées, mais ces réflexions constituent un jalon sur la route. L'A. offre aussi une critique équilibrée de certaines recherches actuelles autour des mouvements monastiques qui se fondent par trop sur la sociologie (p. 141-142). La bibliographie fait d'ailleurs la part belle aux études récentes, ignorant les grands classiques, comme les travaux du P. Hausherr qui citent souvent Ammonas ou le *Dictionnaire de spiritualité*, où il est mentionné pour sa doctrine fort intéressante de la déréliction. L'A. n'a pu consulter l'article de S. Rubenson, «Antony and Ammonas. Conflicting or Common Tradition in Early Egyptian Monasticism?», dans D. Bumazhnov et al. (ed.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (OLC 187), Leuven – Paris – Walpole 2011, p. 185-201, qui a son tour ignore les travaux précédents de R. Cherubini.

Le grec n'est pas toujours bien écrit, il manque souvent les accents ou ils sont mal placés; le texte est bousculé p. 98. Relevons une curieuse bévue qui fait de Théophile d'Alexandrie le «predecessore di Atanasio» (p. 52), alors qu'il est mis ailleurs dans son époque.

Pour finir, nous voudrions attirer l'attention sur une particularité des *Lettres*. Plus d'une fois, elles se réfèrent à des écrits apocryphes, comme l'*Ascension d'Isaïe* citée en IV, 6, ou le mystérieux livre attribué à Lévi (VII, 2.3). Dans la *Lettre VII*, il est fait mention d'Hénoch à côté d'Abel comme figure de justes qui ont reçu l'esprit de douceur. Or, si le Nouveau Testament dit Abel le «juste» (cf. Mt 23,35; He 11,4), aucun livre de la Bible n'accorde l'épithète à Hénoch, même si les deux personnages sont mentionnés l'un après l'autre en He 11,4-5. C'est en fait dans les livres apocryphes que l'on trouvera cette dénomination, comme celui qui

porte son nom (1 Hén 1,2) et Jub 10,17 qui affirme que Noé a dépassé en justice tous les hommes sauf Hénoch. Dans 1 Hén 12,4, il est appelé «scribe de justice», expression attestée par des inscriptions découvertes dans les ruines des couvents de Saqqara et Bawit. Comme nous l'avons déjà signalé ici, cf. *OCP* 67 (2001) 209, la thèse de Jean Doresse sur *Les anciens monastères coptes de Moyenne-Égypte* a prouvé l'existence d'un réseau monastique où l'usage des écrits hénochiens semble l'un des traits communs (p. 500). La présence du patriarche et son épithète chez Ammonas constituent, croyons-nous, un indice précieux sur le *Sitz im Leben* des *Lettres*, précisément en Moyenne-Égypte et dans des milieux qui, déjà au IVe siècle, connaissaient cette littérature apocryphe et ses révélations sur les fins dernières.

Il est heureux que des études substantielles paraissent autour des *Lettres* d'Ammonas. L'ouvrage présenté n'épuise certes pas le sujet, surtout quant à la spiritualité qui s'y s'exprime, mais il offre au lecteur italien une traduction qui manquait et aux recherches futures, une solide base de discussion, bel hommage à ce maître égyptien de la douceur et de la ferveur spirituelles.

Ph. Luisier, S.J.

DEMICHELIS, Marco, *Il pensiero mu'tazilita — Ragione e fede tra Baṣra et Baghdâd nei primi secoli dell'Islâm*, L'Harmattan Italia, Torino 2011, pp. 297.

Les mutazilites (env. VIIIe-XIIe siècle) sont à l'origine de la théologie musulmane *(al-kalām)* et les premiers à constituer une véritable «école» par l'unité des penseurs qui s'y rattachent. Avant leur proscription à partir de l'an 848 pour laisser place à «l'islam sunnite officiel» (acharisme), ces théologiens rationalisants ont été si fortement liés au pouvoir politique que le calife al-Ma'mūn (813-833) en fit la doctrine officielle de l'empire et instaura une véritable inquisition (*miḥna*) pour l'imposer. Cette école est souvent jugée positivement par les Orientalistes car elle met l'accent sur le rôle de la raison, défend la thèse d'un Coran créé et, de ce fait, s'oppose aux «tenants de la Tradition», plus littéralistes. Elle est, en tout cas, l'école la plus étudiée au XXe siècle, aussi bien de la part des chercheurs musulmans que des islamologues, surtout depuis le «soutien culturel» de figures importantes, considérées parfois comme «néo-mutazilites» tels Muḥammad 'Abduh (1849-1905) en Egypte, et la découverte de manuscrits mutazilites au Yémen dans les années 1950.

Mais le rapport de la première école théologique de l'islam avec le pouvoir est ambigu. D'où l'intérêt d'un livre qui se consacre à présenter cette articulation, d'autant plus que, comme le dit Marco Demichelis: «Un'analisi approfondita del pensiero teologico e politico mu'tazilita non è ancora stata pubblicata in Italia» (p. 7). Et de fait, le livre présente deux parties distinctes, la première dédiée à «la pensée théologique» de cette école (parcours historique, les fameux «cinq piliers» ou propositions théologiques, le rapport aux autres courants), la seconde s'attachant à sa «pensée politique». On aurait aimé une troisième partie moins analytique et plus synthétique, présentant justement une réflexion sur l'articulation du rapport entre théologie et politique, mais ce sera, nous l'espérons, l'objet d'un prochain ouvrage. Ce livre se veut en effet un manuel, une analyse approfondie, ou même

une collection de tout ce que l'on a pu dire ou écrire sur ce courant important de l'islam. Il est très bien documenté et s'appuie à la fois sur des sources musulmanes qu'orientalistes. Celles-ci sont cependant si nombreuses qu'un index de noms aurait été très profitable.

Cet ouvrage a en effet «les défauts de ses qualités» et reflète un travers commun de l'islamologie européenne: son caractère «compilatoire». Le sentiment d'une grande confusion ou d'une complexité extrême des débuts de l'islam prédomine à la lecture de ce livre, ce qui est paradoxal pour une religion qui se déclare «simple» et «claire». L'A. n'en est pas forcément responsable, mais disons que le lecteur a du mal à trouver un fil conducteur dans ce foisonnement de savants anciens et contemporains cités, et qui ont chacun leur avis. Le néophyte s'y perdra. Parce que le texte est très compact, que la lecture en est difficile, et que le lien logique entre les paragraphes échappe souvent, ce livre ne peut être lu, de fait, que comme un manuel (ou une petite encyclopédie), et non pas comme une «histoire théologico-politique du mutazilisme». En effet pour connaître celle-ci, il faudrait avant tout connaître davantage les textes fondateurs du mutazilisme, ce qui n'est pas encore le cas.

Sur la forme, outre les remarques précédentes, l'ouvrage contient des erreurs de translitération assez fréquentes, même dans la table des matières et les titres, et d'une manière générale, le lecteur se demande s'il a été relu avant d'être envoyé sous presse. Quant au fond, trois contrepoints doivent être apportés:

Tout d'abord, il n'est pas tout à fait correct d'affirmer sans précisions que «per i *tradizionalisti* il ragionamento indipendente (*ijtihād*) dei credenti musulmani sunniti nell'interpretazione della *sharī'a* concerneva la cieca accettazione (*taqlīd*) dell'insegnamento degli *ulema*» (p. 52). À aucun moment dans l'histoire du *hanbalisme* notamment — puisque les traditionalistes se rencontrent surtout dans cette école juridico-théologique — l'obligation du *taqlīd* n'a été reconnue, si l'on prend *taqlīd* comme acceptation passive de l'opinion d'un théologien ou d'un jurisconsulte. C'est au contraire une obligation, pour le docteur de la *sharī'a*, de ne jamais accepter la doctrine d'un jurisconsulte sans la confronter aux sources objectives de la Loi, qui sont le Coran et la *sunna*.

Ensuite, les origines de l'islam et de sa finalité sont généralement sujet à polémique, mais il est difficile de parler, sans apologie, de «la pacificazione di Medina, grazie alla mediazione del Profeta, [e della sua] elevata capacità diplomatica, culminata con la constituzione di Medina [...]» (p. 177). On sait, en effet, et selon les sources musulmanes elles-mêmes, ce qu'il en a été des trois tribus juives de Médine qui ne reconnaissaient pas la qualité de prophète à Muḥammad ou étaient soupçonnées de ne pas adhérer complètement à son projet: leurs leaders ont d'abord été assassinés, avant même les trois fameuses batailles de Badr, de Uhud et du «Fossé» entre 624 et 627, au cours desquelles les tribus juives furent finalement, dans leur intégralité, massacrées ou exilées... De même, sur le plan dogmatique, des affirmations comme: «L'Islâm è la religione dell'eguaglianza degli uomini nei confronti di Dio» (p. 257) doivent être davantage argumentée car, par exemple, l'islam n'est pas égalitaire dans sa mystique.

Enfin, l'A. parle abondamment du rapport des mutazilites avec les autres groupes religieux musulmans (kharijites, qadariyya, jahmiyya, etc.) et, en revanche, exceptionnellement du rapport avec les chrétiens qui, pourtant, représentaient la très grande majorité de la population. Doit-on, encore aujourd'hui, les laisser ainsi de côté, voire même les «refouler» de la culture, ou encore les considérer comme un «point noir» de l'histoire musulmane? Pourtant celle-ci, même dans son apologétique développée sous les mutazilites, n'ignore pas leur rôle central, ne serait-ce que pour l'hellénisme qu'ils transfusaient dans la culture arabo-musulmane naissante. Il aurait pu être précisé quelque part, dans ce livre consacré à la pensée théologico-politique d'un courant important de l'islam que, justement, un des objectifs de la politique antibyzantine du calife al-Ma'mūn était de faire du jeune empire, l'héritier de l'Antique Grèce et de toutes les sciences humaines: Byzance, le principal ennemi politique du califat, devait être certainement discrédité sur le plan culturel (et les chrétiens arabes ou syriaques autant que possible). Et c'est justement al-Jāḥiẓ (env. 776-868), son poète propagandiste, «il più illustre intellettuale del suo secolo (*sic!*)» (p. 45) qui en était principalement chargé. C'est en effet de lui que les musulmans tiennent l'idée que ce qui sépare les Grecs des Byzantins est l'arrivée du christianisme, que le christianisme a supprimé la philosophie, ou qu'il soutient des doctrines irrationnelles, contrairement à l'islam, «religion de la raison». Pourtant, c'est un fait incontestable que non seulement le vocabulaire philosophique et théologique en langue arabe fut élaboré par des chrétiens, mais aussi que le premier traité d'arabe éthique (cf. le chapitre sur l'éthique mutazilite de l'A.: p. 109s) n'est pas d'al-Jāḥiẓ, comme on le lui a longtemps attribué, mais bien du dorénavant célèbre chrétien jacobite de Bagdad, Yaḥyā b. 'Adī (893-974).

L. Basanese, S.J.

ИВАНОВ, Вячеслав, *Ave Roma. Римские сонеты* = Vjačeslav IVANOV, *Ave Roma. Sonetti romani*, сост. и авт. ст. А. Б. Шишкин, Каламос, Санкт-Петербург 2011, с. 127.

Andrej Šiškin, docente di letteratura russa all'università di Salerno, è ideatore e curatore di questo elegante saggio poliglotta dedicato ai sonetti romani di Vjačeslav Ivanov, poeta simbolista del secolo d'Argento russo. Forse la figlia di Ivanov, Lidia, musicista e compositrice (foto a p. 11) avrà ricordato a suo padre la sinfonia di Otorino Respighi del 1916, dedicata appunto, a *Le fontane di Roma*? Ma Vjačeslav Ivanov non ha bisogno di suggerimenti. Altri invece si ispirano a lui, come gli scrive il compositore russo Aleksander Grečianinov nel 1939 "Ho scritto cinque pezzi ispirati ai vostri Sonetti romani". Così Ivanov lascia l'URSS l'anno 1924 aprendo una nuova fase della sua vita che si conclude a Roma nel 1949 in conformità alla sua predizione «parto per vivere e morire a Roma». Il saggio si apre con gli autografi russi dei sonetti, in cirillico corsivo nero, su carta gialla. I titoli però dei sonetti non sono tradotti: *Regina Viarum* (tutte le strade conducono a Roma) *Monte Cavallo* (sulla sommità del Quirinale), *Acqua Felice* (dove sbocca

l'acquedotto Felice che porta il nome di battesimo del Papa Sisto V che ha voluto acquedotto e fontana), *Barcaccia* (Piazza di Spagna), *Il Tritone* (largo Barberini) *La fontana delle tartarughe* (piazza Mattei) *Valle Giulia* (Villa Borghese) *Acqua Virgo* (Fontana di Trevi) *Monte Pincio* (con ponte sul Tevere e cupola di San Pietro sullo sfondo). E dopo il susseguirsi degli autografi in cirillico corsivo, seguono a stampa in russo i sonetti romani, ciascuno sulla pagina destra, mentre sul lato sinistro c'è la foto della rispettiva fontana con squisito fotomontaggio a cura della fotografa russa Sviatoslava Švietz. Vengono poi le venti pagine delle traduzioni dove sono stampati i sonetti in versione inglese e italiana, offrendoli ai lettori in altre due lingue oltre quella originale. Così è messo alla portata di più lettori un testo poetico che per gli stessi russi presenta qualche difficoltà. Anche sotto questo aspetto i traduttori hanno fatto un buon lavoro. Il saggio conserva anche esempi di traduzioni fatte dall'Autore stesso o da uno specialista della letteratura russa (Ettore Lo Gatto per esempio), che ha collaborato con professionale competenza per aiutare i lettori non russi a capire e a gustare più a fondo i versi del poeta.

Con le più sincere congratulazioni per questa idea originale finora mai attuata.

V. Poggi, S.J.

КАПРИЕВ, Георги, *Византийска философия. Четири центъра на синтеза*, 2 изд., Изток-Запад, София 2011, 478 с.

Le nouveau livre de Georgi Kapriev sur la philosophie byzantine est la seconde édition de son œuvre, parue en 2001 mais considérablement refaite et élargie. L'apparition d'une étude sur la philosophie byzantine dans un des pays qui étaient parmi les plus byzantinisés au Moyen Âge, mais qui semble avoir abandonné l'héritage de Constantinople au cours de l'époque moderne dû aux raisons politiques et «nationales», est toujours un fait à remarquer. Le moment est très bien choisi: l'année où fut tenu le Congrès des études byzantines à Sofia. De telle façon on voit que le livre fait partie d'une série d'études, dernièrement publiées et témoignant d'une renaissance de l'intérêt pour la spiritualité médiévale dans le milieu intellectuel bulgare. C'est le groupe des philosophes médiévistes de l'Université de Sofia «Saint Clément Ochridski» qui mérite une admiration spéciale. L'auteur précisément fait partie de cette équipe et j'oserais dire qu'il en est l'inspirateur. On doit également louer les études antérieures de G. Kapriev consacrées essentiellement au Moyen Âge occidental, mais depuis le début du nouveau millénaire il s'oriente vers l'héritage philosophique byzantin. Cette nouvelle direction s'est matérialisée en quelques recherches spécialisées (G. Kapriev, *Byzantinica minora*, Sofia 2000; son ouvrage sur Staint Maxime le Confesseur, publié en 2010; l'aperçu de la philosophie byzantine, publié en allemand à Würzburg; le grand ensemble thématique sur la philosophie byzantine dans la revue croate «*Philosophica*» en 2005, etc.). La synthèse de ses études se manifeste par le livre présenté ici.

Avant de dire quelques mots sur cet ouvrage, je voudrais noter que le lecteur ne devrait pas s'attendre à une histoire complète de la philosophie dite byzantine.

L'auteur même signale formellement qu'il a choisi une autre méthode, fondée sur l'observation de Vladimir Lossky que la pensée théologique et philosophique byzantine peut être conçue comme une série de quelques synthèses très puissantes. En suivant ce principe, G. Kapriev a choisi quatre auteurs et les a situés au centre de son exposition. Les autres auteurs et écoles sont présentés uniquement pour démontrer la genèse de la synthèse, effectuée par les quatre penseurs byzantins choisis.

Cette méthode est valable pour toute la tradition, que Kapriev appelle «protobyzantine». Il faut signaler en ce sens qu'il prend partie au sujet de la question très délicate concernant la chronologie de la vie politique et culturelle de l'Empire constantinopolitain. Le début de Byzance est situé au cours de la première partie du VIIe siècle, durant le règne de l'empereur Héraclius. Evidemment, cette thèse existe déjà, bien qu'elle ne soit pas généralement acceptée. Au moins elle exclut de l'histoire de l'Empire dit «Byzantin» non seulement Origène et saint Athanase d'Alexandrie, mais aussi l'école de Cappadoce et ainsi de suite.

Le premier auteur auquel G. Kapriev consacre une attitude spéciale est saint Maxime le Confesseur. Sans doute cette attention particulière qui lui est dédiée dans le livre tout entier mérite une admiration. Bien que son travail n'ait pas un caractère systématique et que ses textes soient écrits pour différentes raisons, la vie et l'œuvre du saint Maxime forment une telle unité harmonique qui pourrait être l'image et l'incarnation de la pensée théologique de l'Orient chrétien.

Le deuxième auteur présenté dans le livre — saint Jean Damascène — est assez différent. Il ne s'agit pas seulement d'une autre personnalité, mais aussi d'une œuvre qui crée un système. Bien qu'elle ne soit pas très originale au sens philosophique, restant absolument dominée par la tradition ecclésiastique, les synodes et les Pères de l'Église, la synthèse de saint Jean Damascène a exercé une influence très forte et durable sur la théologie orientale.

On arrive alors au patriarche Photius qui n'est ni un confesseur, ni un systématisateur théologique, mais plutôt un politicien sur la chaire constantinopolitaine. Toutefois on ne doit pas méconnaître sa présence intellectuelle dans la vie de l'Empire. Kapriev décrit brillamment la théologie du sage prélat de l'Orient chrétien, sa triadologie, christologie, eschatologie et sotériologie. Il faut aussi attirer l'attention sur la présentation de la pensée philosophique de la période mésobyzantine que l'auteur a appelée «Depuis Photius à Palamas».

Chronologiquement, le dernier parmi les quatre auteurs byzantins formant le cœur de l'exposition de G. Kapriev, est saint Grégoire Palamas. Le métropolite de Thessalonique et porte-parole des hésychastes est une figure emblématique pour la renaissance intellectuelle dans l'Empire à l'aube de la conquête ottomane. Il nous présente par ses ouvrages les derniers rayons de la pensée théologique et philosophique proprement dite «byzantine». Je l'affirme, car je crois que l'école de Mistra démontre des tendances nouvelles. Il faut signaler que G. Kapriev présente aussi, bien que brièvement, le dernier siècle de la vie de l'Empire pour parvenir à l'an 1453, date tragique pour tout l'Orient chrétien.

Je me permettrai de répéter ce que j'ai dit au début: le livre de G. Kapriev —

selon ses propres paroles — n'est pas une histoire de la philosophie byzantine mais une présentation de quatre grandes synthèses, effectuées dans leur propre contexte. En ce sens il est assez différent dans sa structure et dans sa vision générale de ses trois grands prédécesseurs: les ouvrages de B. Tatakis (*La philosophie byzantine*, Paris 1949), de H.-G. Beck (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959) et de G. Podskalsky (*Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977). L'auteur a choisi une telle méthode car ses buts ne coïncident pas avec ceux des autres auteurs. Je me permets de vivement recommander l'ouvrage de G. Kapriev. Pour moi ce n'est pas seulement un ouvrage intéressant et utile, mais il est en plus la preuve d'une renaissance en Bulgarie de l'intérêt pour la spiritualité, ce dont nous sommes les témoins depuis quelques années.

I. Biliarsky

Luchino dal Campo, *Viaggio del Marchese Nicolò d'Este al Santo Sepolcro (1413)*, edizione commentata a cura di Caterina Brandoli. Presentazione di Franco Cardini [Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Testi e documenti 24], Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, pp. xiv + 326.

Il libro si apre con la presentazione di Franco Cardini che inquadra la vita del protagonista, il marchese Nicolò d'Este. Ricorda tra l'altro la scoperta di una tresca tra sua moglie Parisina e Ugo, suo figlio bastardo, e li fa decapitare ambedue. Il viaggio in Terra santa è piuttosto *sui generis* perché la devozione sembra avere meno importanza della cucina di bordo e del giocoliere turco di Cipro. Questi compie virtuosismi con spade e giravolte attirando l'attenzione dell'equipaggio e del Marchese più di quanto i Luoghi Santi non soddisfino la fede cristiana dei pellegrini. Il viaggio di andata, da Venezia a Giaffa, è di 39 giorni. La sosta in Terrasanta dura soltanto 4 giorni e il viaggio di ritorno, senza contare una sosta a Cipro di 8 giorni, ne impiega 41 per arrivare a Venezia. Probabilmente le tappe della visita sono ispirate a istruzioni manoscritte dette *Peregrinationes*. In questo caso le *stationes* si fanno con una certa fretta come appare dai commenti di Luchino dal Campo che tiene il diario, infiorandolo garbatamente. «Poi andamo a vedere l'arbore dove Juda se apichò [impiccò] et lì non c'è alcuna indulgencia».«Poi lì apresso vedemo la sepultura de Absalom, belisima e molto meravigliosa et quì non è alcuna indulgencia». Ma nonostante la brevità della Visita, ci furono tempi difficili al ritorno, se non altro per il fortunale che investì la nave dopo che si era rinunciato a rifugiarla nel porto dell'isola di Creta. E mentre alcuni dormivano, ignari del pericolo, furono trascinati sul ponte dall'acqua e dal vento, altri ancora mezzo addormentati si credettero sbalzati oltre bordo nelle acque burrascose e invocarono Dio e i Santi con grande paura. Il testo è commentato nel capitolo secondo. Nel capitolo terzo è ricostruito con cura sui manoscritti e sulla collaborazione dei copisti, talvolta identificati e seguiti. Nicolò III rientra in patria nel giugno 1413. L'anno dopo, nel 1415 si reca a Vienna di Francia che aveva ospitato un secolo prima il Concilio degli anni 1311-1312. Sembra che volesse visitare anche Santiago de Compostela ma vi rinuncia per occuparsi di politica e di concili. Il Concilio di Ferrara si apre nella

capitale del marchese l'8 gennaio 1438 alla presenza dello stesso Nicolò. Si trasferisce a Firenze nel 1439 dove arrivano per trattare dell'unione di Chiesa cattolica e di Chiesa Ortodossa, il Papa Eugenio IV, cardinali e vescovi cattolici, Basileus o imperatore ortodossi, Patriarca vescovi e archimandriti. Nel 1441 il marchese cade gravemente ammalato. È probabile si tratti di avvelenamento. Muore dignitosamente. È sepolto in patria senza eccessivi onori come lui stesso aveva stabilito.

V. Poggi, S.J.

Nicolotti, Andrea, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino*. Metamorfosi di una leggenda [Collana di Studi del Centro di Scienze religiose diretta da Adele Monaci Castagno, n. 3] Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011, pp. 231.

È stato scritto che il mandylion di Edessa con il volto di Cristo, si debba identificare con la sindone di Torino. A diffondere questa idea ha contribuito Ian Wilson. Andrea Nicolotti elenca scritti di lui che si occupano dell'argomento e cita numerosi seguaci della stessa tesi. Il Cristo di Edessa è dipinto sul mandylion dal pittore di corte del re Abgar VIII, regnante a Edessa dal 177 al 212 d.C. Oppure, è ottenuto da semplice contatto del mandylion con il volto di Cristo, come nel velo della Veronica. All'origine l'iniziativa è partita da Abgar, entusiasta delle prodigiose notizie del taumaturgo Gesù. Il re Abgar invia una lettera a Gesù, supplicandolo di venire a guarirlo dalla lebbra. Gesù non lascia la Palestina ma promette di mandare il discepolo Addai a guarire il re. La tradizione è elaborata. C'è l'apostolo di Gesù, Giuda Tommaso. C'è Addai e i suoi sermoni mistagogici, il suo inviato Palut, la corrispondenza di re Abgar con l'imperatore Tiberio; i contatti di Abgar con il re Narsete di Assiria. Nicolotti si oppone radicalmente a Wilson, circa l'identificazione del mandylion di Edessa con la Sindone di Torino. Basta la sola dimensione delle due reliquie per escluderne l'identità. "La Sindone è un lino sepolcrale lungo quasi 4 metri e mezzo, del peso complessivo di un kilo e mezzo. Mentre la reliquia di Edessa è un piccolo panno di stoffa delle dimensioni di un asciugamano" (p. 7), di un tovagliolo o di un fazzoletto. L'ipotesi non è neppure plausibile per le pieghe del mandylion e della Sindone (pp. 45-51). L'immagine di Edessa mostra soltanto il volto di Gesù. Invece la Sindone ha l'immagine pluridimensionale dell'intero suo corpo. Di fatto tra le due reliquie c'è un altra grande differenza: la Sindone di Torino sappiamo dove è, nonostante l'incendio subito. Invece la reliquia di Edessa non sappiamo più dove si trovi. La famosa viaggiatrice Egeria conosce la tradizione di Abgar, la risposta interlocutoria di Gesù, l'invio di Giuda Tommaso e del discepolo Taddeo. Rimangono però delle perplessità. C'è un salto dalla fase scritta alla fase dell'immagine. Il problema si complica con l'eventuale influsso dell'era iconoclasta. Forse l'assedio di Edessa si ripercuote anche sulla devozione cristiana per le icone. I tre patriarchi Cristoforo di Alessandria, Giobbe di Antiochia e Basilio di Gerusalemme scrivono all'imperatore iconoclasta Teofilo (p. 52). Nel 944 il generale bizantino Giovanni Curcus ottiene il ritorno del mandylion di Edessa conquistato dagli Arabi musulmani nel 639. È uno scambio, dietro rilascio di 200 prigionieri, pagamento di 12.000 pezzi d'argento e la promessa di non assalire la

città. Il mandylion recuperato è trasferito a Costantinopoli. Il primo testimone bizantino del recupero è l'Omelia di Gregorio il Referendario, conservata nel Codex *Vaticanus Graecus* 511, ff. 143-150 (pp. 57-70). Altre testimonianze sono la Narratio de imagine edessena di Costantino Porfirogenito I (p. 71), il Menologio, che descrive il culto prestato alla famosa reliquia (pp. 81-83) e la versione del Sinassario costantinopolitano promossa da Porfirogenito tra il 945 e il 959 (pp. 85-88). Infine le *Odi liturgiche* del *Libro dei Minei* (pp. 89-93). L'Autore aggiunge un excursus filologico sul termine *mandylium*, da mantele e mantile, che in spagnolo è *mantilla*, in napoletano *mappata* o *mappatella* che possono corrispondere a salvietta, fazzoletto o asciugamano (pp. 94-97). Non cita invece l'arabo *mandīl*, plurale *manādīl* che nella lingua araba significa fazzoletto, asciugamano o tovagliolo. L'A. riferisce testi arabi, musulmani e cristiani che trattano del mandylium (pp. 98-103). Sottolinea pure reazioni diverse davanti al mandylium in sue riproduzioni non miracolose. Narra del culto manifestato a Bisanzio e in occasione della sommossa di Palazzo il 31 Luglio 1200, repressa nel sangue con la morte dell'usurpatore (pp. 114-117). Robert de Clari, che partecipa all'inglorioso sacco crociato di Costantinopoli (1203-1204) narra di due riproduzioni del mandylium (pp. 118-120). E cita un Sermone latino dal quale un benedettino odierno deduce la negazione della tesi di Ian Wilson. Nicolotti ricorda anche due specialisti, Julian Chrysostomidis e Han Drijvers secondo i quali il ritratto ottenuto da Gesù, applicando il *mandīl* sul volto, non avrebbe potuto verificarsi prima della crisi iconoclasta.

Il libro è redatto con serietà e la sua confutazione della tesi di Wilson è efficace. Trovo soltanto che si poteva anche estendere l'argomento allo studio più approfondito della leggenda, come hanno fatto altri. Per esempio Alexander Mirkovic, in *Prelude to Constantine. The Abgar Tradition in Early Christianity*. Il libro pubblicato dall'editrice Peter Lang nel 2004 esamina la leggenda in Eusebio di Cesarea e le redazioni in varie lingue. Constata divergenze e somiglianze. C'è la conversione di re Abgar come ci sarà la conversione di Costantino. L'ingresso dei cristiani nell'impero romano e nella politica. I ritratti di Cristo non fatti da mano d'uomo possono aiutarci in questa prospettiva non esaurita ma ancora promettente.

V. Poggi, S.J.

PALLATH, Paul and George KANJIRAKKATT, *Origin of the Southist Vicariate of Kottayam: Acts and Facts*, OIRSI, Kottayam 2011, pp. 308.

Knowledge of the historical background of any event, institution, movement, community or even persons, often saves us from condemning them. Most people, who criticise the existence of a separate Archdiocese for the Southist Catholics of St Thomas Christians in India, probably do not know that its creation was urged by the need of the time. The documents presented in this book highlight, to a great extent, the circumstances of the erection of a separate Vicariate for the Southists. Of course, for a fuller knowledge of the issue we need to study more documents and learn from different angles the controversy-ridden history of the time.

The present book is part of the project of the authors to make available to the

academic world the original documents pertinent to the Syro-Malabar Church in order to promote research. Paul Pallath has already published five books containing original documents of this nature, and he told me that there would be at least two more. The authors deserve praise for their efforts to promote authentic scholarship based on primary sources. The publication of the documents in the original language is very helpful for cross reference and deeper research into the area of study without depending on translation alone.

After an introduction with explanation of key terms and other useful information to the reader, this book presents in three parts the documents concerning 1) the Southists' efforts to obtain a Vicariate of their own, 2) the Northists' efforts to have their own Bishop from their own community, and 3) the respective documents in the original languages. The first two parts contain the English translation of the documents.

The documents attest to some twenty-five years of struggle leading to the establishment of the Southist Vicariate. The correspondence involving the Vatican Curia, Ap. Delegates, the Archbishop of Verapoly, the Syro-Malabar Vicars Ap. and the Southist and Northist clergy and laity reveals a common search for peace and for a means to satisfy the deep desire of all the parties involved. A careful reading of the book will help us to appreciate the subsequent measures taken by the Catholic Church to establish peace in the Syro-Malabar Church, especially in the Vicariate of Changanacherry.

The authors state that the book is based on original documents and that they take an objective approach (pp. 7-8). This book deals with some important aspects of the history of the Syro-Malabar Church during the period 1886-1911 (p. 10). The list of the documents given at the beginning is almost entirely in chronological order (pp. 13-19) and is useful for a selective reading, if necessary. The authors' introduction, preceding each document, usefully provides the relevant context.

Reading through the documents in the book brings one to the inevitable conclusion that the creation of the Southist Vicariate was a measure taken by the Church in order to establish peace between the different factions (pp. 151, 152, 155), as indeed time has proved. Mar Menachery writes that the separation between Northists and Southists was "necessary in order to establish lasting peace in our Church for the glory of God and the preservation of the Faith" (p. 155). The Pope, in his meeting with Mar Menachery, stated "We also desire to establish peace for ever" (p. 155). As a letter from the Northists observed, this separation was necessary "for the peace, happiness and salvation of our community" (p. 116). Andrea Aiuti, the Ap. Delegate, grasped that the distinction between two communities would be more clearly apparent if a separate Vicariate were erected for the Southists; but he acknowledged that the advantage of this creation would be mutual respect and the potential for closer collaboration (p. 46). All accusations and recriminations present in the correspondence demonstrate that in order to remain Catholics both Southists and Northists needed separate ecclesiastical units; any idea or thought of placing them under the same Bishop in the name of peace would have been too idealistic, in practice illusory, and would only have produced the

opposite result. The Church acted realistically by deciding to treat them henceforth as separate ecclesiastical units, so providing the right step for establishing peace. Since the creation of the Southist Vicariate, a peaceful coexistence of both communities has been the order of the day, with closer collaboration and mutual respect assured. Both communities have learned that by functioning as separate ecclesiastical units, they can collaborate more fruitfully.

Basing themselves on the information from the letter (dated 24 Oct. 1887) of the Archbishop of Verapoli, Leonardo Mellano, the authors think that the idea of a separate Vicariate for Southists began when the Carmelites learned that neither of the two newly appointed Syro-Malabar Vicars Ap. of Trichur and Kottayam were Carmelites (pp. 26-27). In point of fact, however, months before the creation of those Vicariates and the appointment of the Vicars Ap. the Bangalore assembly of Bishops (on 22 Jan. 1887) had recommended that the erection of the Malabar Vicariates should not be on the basis of "caste," but rather on territory (p. 23). That recommendation was an implicit denial of the proposal to erect one of the Vicariates exclusively for the Southists. This denial presupposes a suggestion strong enough to be considered in an assembly of Bishops. From this fact it is clear that the idea of erecting a Southist Vicariate existed before the appointment of the Vicars Ap. for the Syro-Malabar Church in May 1887. The Southists already had their churches and other ecclesiastical institutions, and were looking forward to having a separate ecclesiastical unit for themselves. It may also be remembered that the Southist Jacobite community began explicit attempts to have a separate diocese already before 1882. We can naturally infer that that community's attempts had an influence on the Southist Catholics.

At certain points in their introduction, the authors actually go beyond what is said in the documents, creating potential misunderstanding for the reader. Bishop Charles Lavigne did not propose his Northist Vicar General (VG) as a candidate for his successor as Vicar Ap. of Changanacherry. However, he was highly appreciative of Fr Luis Pazheparambil, and proposed him as a possible candidate. Thus the assertion of the authors that he proposed Fr Mathew Makil as "the first and the best candidate" (p. 66) needs to be nuanced. Makil was mentioned first in the list because he was one of the VGs. The authors affirm that Fr Pazheparambil was proposed as a "comparatively" good candidate (p. 66) for the bishopric. I do not find any trace in the letter of Bp. Lavigne to suggest Fr Pazheparambil as a "*comparatively* good candidate," to use *comparatively* here in a negative sense. In fact, he proposes both candidates with equal openness, writing "I do not have any difficulty in proposing these two priests [Makil and Pazheparambil] to the Sacred Congregation..." (p. 69). Nor is there evidence to support the authors' statement that the Northist VG was presented as a "useless, ignorant and inefficient person" (66). These words or their equivalent on the part of Bp. Lavigne would have been highly disrespectful, to say the least, of that VG. In my reading of Bp. Lavigne's letter I do not find anything to support such an allegation. Bp. Lavigne seems to be objective in his observations, and presents the Northist VG as a respectable priest

with good qualities, but not suitable to be Bishop. Such reading into the document on the part of the authors tends to undermine the book's academic rigour.

By their very nature complaints often get exaggerated, not to say distorted. This is true also in the case of the letters sent by both communities, accusing each other. Thus the accusations should not be taken at face value. In the absence of gradation of importance of the documents, an uncritical reader might be led to believe that all the documents have equal value. Obviously, the letter of the Ap. Vicars, for example, and the angry letters sent by the communities are not of equal importance. In my opinion the authors, foreseeing these difficulties, would have done better had they given more elaborate introductions to the documents, drawing more information from other contemporary sources, pointing out the falsity of the accusations (when they are so) and rating the importance of the documents. This would have helped tone down the severity of the accusations, and so lead to a more accurate and an equable reading of the documents.

The Southists claimed nobility and superiority (pp. 27, 39, 50, etc.). Many European missionaries from the 16th century confirmed this (Monserrate in 1579: see M. Mundadan, *Sixteenth-Century Traditions*, Bangalore 1970, pp. 98, 115-116; Francis Ros in his report on the Serra of 1604: see G. Nedungatt, ed., *The Synod of Diamper Revisited*, Rome 2001, pp. 313, 315; Joseph of St Mary Sebastiani, in *Seconda Spedizione all'Indie Orientali*, book 2, chapter 25: see P. Pallath, *The Grave Tragedy of the Church of St Thomas Christians and the Apostolic Mission of Sebastiani*, Changanassery 2006, p. 214; etc.). The Northists, in turn, in almost all their letters, claimed that they were superior to the Southists (pp. 87, 104, 128, etc.). Ladislao Michele Zaleski, the Ap. Delegate, wrote, "In India every caste pretends to be the highest; but normally in these countries the general opinion considers the Southists as the high caste and the Northists as the lower caste" (p. 98). He was right in observing that every caste wanted to establish its superiority. He was wrong in attributing this tendency to the Indians alone. Such claims of any community or individual should not be taken seriously. From history we know that until the arrival of the Latin missionaries, the Christians in Kerala as a whole were considered a superior and noble class, and they had special privileges. The authors, while they refrain from establishing who is superior and who not, could also have stated briefly that to impose one's own community over another is a general human tendency, especially during the age in question. Such a note would enlighten the reader further and help the members of each community read the documents without rancour.

Despite these defects or oversights, this book remains a valuable work. The authors have done both the Church and civil society a considerable service in making these documents available to the public. The book is all the more useful for containing the documents in their original language with their English translation. Readers and scholars now have in a single book almost all the necessary documents directly related to the creation of the Southist Vicariate. This makes it an invaluable reference tool for research into the history of the Indian Church in general and of the Southists Catholic Archdiocese in particular.

S. Kokkaravalayil, S.J.

SIMON, Constantin, S.J., *Pro Russia. The Russicum and Catholic Work for Russia* [OCA 283], Pontificio Istituto Orientale, Roma 2009, pp. 903 + ill.

Il volume del gesuita Constantin Simon, docente di storia slava al Pontificio Istituto Orientale, è un'opera ponderosa (903 pagine, corredato da una trentina di pagine di rarissime fotografie), che ripercorre una storia suggestiva e ricca di vicende dal grande significato per la storia religiosa e politica del XX secolo. Il fulcro della vicenda è la storia del Collegio Russo di Roma, un'istituzione fondata nel 1931 sotto l'egida della Pontificia Congregazione per le Chiese Orientali, e affidata ai padri gesuiti allo scopo di preparare missionari pronti a recarsi in Russia per sostenere l'attività ecclesiastica così fortemente limitata, per non dire apertamente perseguitata, dal regime ateo dell'Unione Sovietica. Il *Russicum*, come venne chiamato, era la punta avanzata dell'intera "missione russa" della Chiesa Cattolica, che a sua volta costituiva la prima linea dell'impegno della Chiesa nel difendere le proprie tradizioni e le proprie prerogative nel lungo inverno della "guerra fredda" tra Oriente e Occidente, con tutti i risvolti politici, diplomatici e culturali che si possono immaginare. Proprio a causa della sua particolarità, questa missione è stata a lungo condotta sotto traccia e la documentazione relativa era assai difficilmente consultabile (in parte lo è tuttora). Il libro di Simon ha quindi il merito di raccogliere per la prima volta una massa di documenti e testimonianze (nel testo sono riportate in appendice molte carte e lettere nelle loro lingue originali) che permettono di comporre un quadro abbastanza completo e veritiero dell'opera dei missionari del *Russicum*.

Nella prima parte del lavoro di Simon si ricostruisce anzitutto la premessa storica della missione russa ("Historical Prologue: the long Way to the Russicum"). A partire dalle suggestioni filoccidentali e filocattoliche della cultura russa del XIX secolo, si descrive l'attività delle strutture della Chiesa Cattolica in Russia, l'opera degli ordini religiosi, le vicende del periodo rivoluzionario e i collegamenti con gli "uniati" di Russia e Ucraina. Si tratta di un percorso accidentato e soggetto alle più diverse interpretazioni, a seconda della prospettiva storica, culturale e personale che si voglia adottare; le relazioni con la Russia hanno sempre avuto per la Chiesa Cattolica una funzione particolarmente evocativa e simbolica, sia quando si riferisca alla ricerca della piena unità tra i cristiani di Oriente e di Occidente, sia nella descrizione dei rapporti tra la Chiesa e il mondo, con le sue strutture ideologiche e politiche. È praticamente impossibile essere "obiettivi" in queste valutazioni, e l'autore ne è ben consapevole: in ogni passaggio di questa storia vi è il concreto rischio di essere etichettati come filorussi (slavofili), unionisti o irenisti filo-ortodossi, proselitisti o latinizzanti (occidentalisti). O, più semplicemente, contradditori, ciò che in fondo ben si addice all'anima russa tanto vagheggiata. Uno dei meriti indiscutibili di quest'opera, a nostro parere, è proprio quella di non nascondere le contraddizioni, edulcorandole in una delle tante versioni che si potrebbero dare della "missione cattolica russa", che affonda le sue radici nelle esplorazioni vaticane tra i *ruteni* dei secoli rinascimentali, ma che prende forma in modo tumultuoso e appassionato in pieno romanticismo ottocentesco.

Non a caso la ricostruzione della preistoria del Russicum viene agganciata da Simon alla presenza a Roma di tanti illustri viaggiatori e pellegrini russi, che secondo l'ispirazione di Gogol' vedevano nella città eterna e papalina la propria "patria spirituale"; come egli fa notare, "a large section of the Russian intelligentsia, the incarnation of the Russian soul and the spiritual guardian of the people, invariably gravitated toward the west and its symbol — *vetchij Rim*: the eldest and first of the three Romes" (p. 44). Encomiabile l'esposizione delle memorie dei pellegrini russi a Roma, da Foma Tver'skij (1439) a Dmitrij Gerasimov di Novgorod (1525, un racconto che contribuì ad alimentare le teorie di Mosca-Terza Roma), Timofej Akundinov (1653), l'ambasciatore Petr Šeremetev (1689), il famoso vescovo e teologo Feofan Prokopovič, che con i suoi studi al Collegio Greco agli inizi del Settecento può essere considerato un vero antesignano del Russicum, anche nelle sue oscillazioni tra cattolicesimo e ortodossia. Si ricordano anche il compositore Dmitrij Bortnjanskij, il grande narratore dei viaggi russi in Europa Denis Fonvizin, e quindi l'intera pleiade di artisti, scrittori e poeti ottocenteschi che a Roma e in Italia trovarono ispirazione, come lo stesso Gogol', per la piena espressione dei misteri dell'anima russa, fino al poema di Merežkovskij *Roma futura* (1891), una perla recuperata da Simon e quasi sconosciuta ai più (pp. 47-48). Viene ricordata la memorabile visita dell'imperatore Nicola I al Papa nel dicembre 1845. La lista si conclude con la figura emblematica del poeta e filosofo simbolista Vjačeslav Ivanov, che da ortodosso si fece cattolico, che più volte viene citato nel libro e a cui viene dedicato un paragrafo del capitolo VI (pp. 526-530). Forse si sarebbe potuto porre maggiore attenzione all'influsso di questa grande personalità del dialogo culturale tra la Russia e la Chiesa Cattolica, così come sarebbe valsa la pena di ricordare alcuni elementi storici dell'influsso cattolico e occidentale in Russia, al di là delle vicende specifiche del "Movimento cattolico russo" che Simon espone nel capitolo II. Ci riferiamo, ad esempio, alla significativa presenza degli italiani nel periodo rinascimentale e poi in quello barocco, o alla poderosa opera dei gesuiti nell'organizzazione delle scuole ecclesiastiche dei secoli XVII-XVIII, che tanta importanza ebbe anche nello sviluppo teologico dell'Accademia di Kiev prima e San Pietroburgo poi, tanto per citare due esempi macroscopici, che comunque in sé esulano dal tema specifica dell'opera, già piuttosto densa, del nostro autore.

Il capitolo II, "The Russian Catholic Movement", possiede a nostro avviso un'importanza storica assai superiore ai dettagli stessi in esso narrati. Per la prima volta si può dare uno sguardo d'insieme a una storia spesso ridotta ad alcune sue parti, soprattutto ai suoi sviluppi nel XX secolo, mentre le valutazioni cattoliche sulla Russia hanno generato progetti e iniziative ben precedenti e più ampie delle relazioni con la Russia sovietica. Si tratta a nostro avviso di una questione cruciale e non abbastanza compresa del rapporto tra Roma e Mosca, quella delle sue vere radici e della sua continuità al di là dei vari contesti sociali e politici, a cui il saggio di Simon offre molto materiale utile per una interpretazione più approfondita. Fondamentale la descrizione delle vicende dell'Arcidiocesi di Mogilev, chiamata dall'autore "a discreet Roman Catholic presence in Russia", intorno alle quali s'intrecciano le direttive diplomatiche vaticane, gli sforzi d'integrazione dei cattolici

nella vita dell'Impero russo e i vari elementi della "questione polacca" in Russia. Si tratta di dimensioni sovrapposte, ma non completamente assimilabili, che necessitano attente analisi dei dati storici per evitare giudizi sommari o addirittura distorti, che si riflettono ancora oggi in modalità fluttuanti sulle relazioni tra la Russia e la Chiesa Cattolica. Le componenti etniche, la complessa diffusione geografica delle comunità cattoliche, la diversa politica dei papi e degli imperatori, l'opera dei gesuiti, degli assunzionisti e di tante personalità ecclesiastiche e laiche, le varie sfumature in bilico tra proselitismo, orgoglio confessionale ed etnico, unionismo o propensione al dialogo: per comprendere la giusta proporzione di questi aspetti è davvero necessaria la paziente disamina della grande mole di dati presentati da p. Simon, che non pretende di formulare sentenze definitive, ma "let the informed reader judge", come afferma a p. 92 e ribadisce in vari modi nel corso della sua opera. È in questo magmatico contesto, ad esempio, che emerge la proposta di praticare il *biritualismo*, un'idea lanciata da uno dei protagonisti ricordati nel libro, il vescovo Eduard de Ropp (p. 95ss). Sarà uno degli elementi più caratteristici della vita del Collegio Russicum, e nella sua particolarità merita di essere considerato uno strumento unico di verifica delle vere motivazioni dell'incontro tra russi e cattolici. Cruciale in tutta la ricostruzione, l'interpretazione del pensiero del filosofo Vladimir Solov'ev, soprattutto nell'uso che ne fece il gesuita Michel d'Herbigny (p. 112ss), a cui poteva essere dedicata un'attenzione anche più dettagliata. Attraverso la rievocazione dei primi sacerdoti cattolici russi, i "figli spirituali" della principessa Volkonskaja e poi dello stesso Solov'ev, Simon giunge alla disamina della questione giurisdizionale posta dal metropolita Andrzej Szeptickij, e infine alla creazione dell'Esarcato Cattolico Russo del beato Leonid Fedorov. Il giudizio dell'autore sulla personalità di Fedorov è molto positivo, tanto da definirlo "the only Russian Catholic priest who was able to unite two characteristics necessary for leading the Russian Catholic community: balanced judgement and national pride" (p. 181). Questa valutazione si estende su tutta la "missione russa" fino ai giorni nostri: l'equilibrio tra i due elementi è infatti la questione che ancora condiziona la politica vaticana nei confronti della Russia. L'Esarcato è tuttora una struttura formalmente esistente, anche se non più attiva dalla tragica morte dello stesso Fedorov, e rimane un interrogativo aperto circa le vere intenzioni di Roma per lo sviluppo presente e futuro delle relazioni con Mosca.

La prima parte del lavoro di Simon si chiude con un terzo capitolo, "Russian Catholics in the West", in cui si ricostruiscono i primi tentativi di organizzare una continuazione della missione russa dopo gli eventi rivoluzionari. Si staglia naturalmente la figura di Michel d'Herbigny (p. 197ss), protagonista principale di queste vicende con la sua frenetica e contraddittoria attività, su cui solo una futura completa riapertura degli archivi potrà gettare una piena luce, se mai sarà possibile. Come nota anche l'autore, "today, d'Herbigny remains an object of mystery and of controversy" (p. 203). Altro protagonista, sul quale l'autore ha potuto disporre di materiali ben più esaurienti, è il p. Cyrille Korolevskij, massimo esempio di metamorfosi di un occidentale latino in monaco greco-slavo. Assai preziose anche le informazioni sulle comunità russo-cattoliche di Roma e in generale in Occidente,

con i suoi vari protagonisti. Si tratta di un tema cui stanno dedicando attenzioni di recente alcuni giovani studiosi russi come Aleksej Judin, autore di numerosi articoli sull'argomento, o Mikhail Talalay, di cui possiamo citare il recentissimo *Russkaja Cerkovnaja Žizn' i khramostroitel'stvo v Italii*, uscito a San Pietroburgo nel 2011. Entrambi gli autori sono debitori proprio al p. Simon dell'ispirazione alle loro ricerche, e auspichiamo che anche altri ne seguano le orme.

Nella seconda parte del libro, "History of the Russian College", si affronta la storia vera e propria del Russicum, nella sua genesi e nei periodi dei rettori che ne hanno caratterizzato l'azione, come Javorka, de Régis, Wetter, Mailleux. Si ha la possibilità di seguire il percorso di trasformazione del concetto di "inculturazione russa" del cattolicesimo e delle diverse scelte pedagogiche, pastorali ed ecumeniche che hanno segnato i vari periodi dell'attività del *Russicum*, nato con uno spirito "unionista" (spingere la Russia alla riunione con la Chiesa Cattolica), passato da un impegno militante di sostegno ai cristiani perseguitati, cattolici e ortodossi, e alla libertà di pensiero e di espressione in Russia e in Europa, per giungere nei decenni successivi al Concilio Vaticano II a una posizione di apertura, dialogo e collaborazione sia con i rappresentanti delle altre religioni (soprattutto del Patriarcato Ortodosso di Mosca), sia con lo Stato e la società civile in Russia, alle soglie dei grandi cambiamenti della fine del XX secolo. Interessantissime le appendici che ripercorrono le vicende personali di p. Vendelìn Javorka e del beato Fedor Romža, due figure eroiche della missione cattolica russa.

Il I capitolo di questa seconda sezione, "Foundation", ripercorre le tappe che portarono all'organizzazione della nuova struttura di riferimento della missione russa, che assunse il programma del biritualismo introdotto dal De Ropp come principale strumento della propria azione, finalizzata a riportare la Russia in seno alla Chiesa Cattolica, ma anche a trovare le vie per penetrare la realtà ostile dell'impero sovietico. Le grandi discussioni in proposito tra la linea identitaria di Szepticki/Fedorov e quella missionaria di d'Herbigny sono esposte da Simon con dovizia di particolari, nelle varie fasi del loro sviluppo. Preziosa la rievocazione della posa della prima pietra del costruendo collegio all'Esquilino, con la citazione delle appassionate parole di d'Herbigny, nella loro massima espressione dell'integralismo romano-centrico come unica via di salvezza della Russia (p. 337-339). L'autore commenta con molta franchezza la questione dell'opportunità di affidare il Russicum ai gesuiti (p. 350ss), non nascondendo le varie perplessità suscitate da questa scelta a causa della particolare fama della Compagnia in Russia. In particolare, si sottolineano le ragioni che potevano portare a una scelta più congrua rispetto all'approfondimento della spiritualità e della liturgia orientale, vale a dire quella dell'ordine benedettino, su cui si era originalmente orientato Pio XI. In effetti tutta la storia della formazione impartita dal Russicum rimarrà dipendente da una doppia direzione, la formazione spirituale e quella filosofico-sociale, che si rifletterà in una diversità di approccio mai del tutto risolta nei suoi tanti discepoli ed interpreti. Sarebbe stata forse utile in questo contesto una trattazione più precisa riguardo alla linea dei papi stessi, da Leone XIII a Pio XII, che emerge nel libro di Simon

sempre sullo sfondo, quasi che i pontefici subissero, più che guidare, la missione russa e l'attività del Russicum.

I successivi capitoli, che costituiscono la parte più consistente e più ricca del libro di Simon, sono dedicati successivamente ai periodi di gestione del Russicum da parte dei suoi rettori, fino agli anni Settanta di p. Mailleux, quando inizia un'epoca completamene diversa nelle relazioni con gli ortodossi russi, in seguito agli sviluppi del post-concilio Vaticano II. Si delineano nell'efficacia scrittura dell'autore diversi personaggi ormai quasi leggendari, eroi di una fase irripetibile e oggi quasi incomprensibile della storia della Chiesa e dell'umanità, quella della "guerra fredda" tra oriente e occidente. I padri del Russicum, e soprattutto i loro dirigenti, furono in quei lunghi decenni in prima linea, attraversando vicende caldissime e assumendosi rischi enormi, che spesso pagarono con sacrifici estremi. La galleria di testimonianze presentata dall'autore meriterebbe ben maggiore notorietà e drammatizzazione, e va dato a Simon il merito di averle sapute raccogliere in modo sobrio, ma estremamente efficace, preservandole da un ingiusto oblio. Non vogliamo entrare nei dettagli di queste narrazioni, di cui l'autore è capace di mostrare sia le luci, che le ombre. Segnaliamo peraltro come rimarchevole il capitolo III su "Sant'Antonio all'Esquilino", che mette in risalto la particolarità della chiesa del Russicum, del suo valore artistico e della sua storia liturgica, senza trascurare il suo significato pastorale per la cura dei russi cattolici a Roma: ci sembra un materiale ancora quanto mai necessario per non disperdere un patrimonio da valorizzare, auspicando una maggiore apertura della chiesa di S. Antonio alla fruizione dei fedeli, dei pellegrini e di tanti cultori del rito bizantino-slavo e delle tradizioni stesse del Russicum, anche nei tempi attuali di minore "urgenza" missionaria o ecumenica nei confronti della Russia.

Con lo sguardo sereno e obiettivo dello storico esperto, p. Simon ci offre insomma una preziosa guida per comprendere gli sforzi recenti del cattolicesimo nella rielaborazione dei propri rapporti con la società contemporanea, visti attraverso il prisma privilegiato della relazione con la Russia, paese che più di ogni altro stimola la creatività e la capacità di sintesi nella diffusione del messaggio evangelico e umanitario del cristianesimo stesso. Il *Russicum* è ancora oggi un luogo non solo di memorie, ma d'impegno fattivo e originale per la costruzione di un valido modello di unità e collaborazione tra le tradizioni dell'Oriente e dell'Occidente europeo.

S. Caprio

URVOY, Marie-Thérèse, *Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 381.

Marie-Thérèse Urvoy est connue pour ses publications de qualité en islamologie et en histoire de la pensée arabe, ainsi que pour ses travaux sur les textes mozarabes et arabes chrétiens. Pour ceux qui souhaitaient connaître davantage ses écrits dispersés dans différentes revues et ouvrages collectifs, voici certainement un livre qui permet de faire le point sur l'évolution de sa pensée. Derrière un titre quelque peu énigmatique, cet ouvrage regroupe, en effet, une série de travaux rédi-

gés entre 1976 et 2008 (légèrement remaniés et ordonnés selon un plan précis), et offre également au lecteur quelques nouveautés. Il se compose de dix-sept chapitres et de cinq parties. Devant l'abondance des personnages mentionnés et qui se retrouvent à différents endroits dans ce volume, le lecteur aurait toutefois apprécié trouver un index en fin d'ouvrage.

La première partie est une réflexion sur les méthodes littéraires dans le monde arabe, chrétien et musulman. Dans deux chapitres inédits, Marie-Thérèse Urvoy cherche à expliciter les deux axes de recherche qui ont traversé sa carrière, à savoir la problématique de l'établissement des textes, et la question de la critique littéraire de textes anciens. Tout en reconnaissant que le travail d'édition critique est un exercice ingrat, l'A. s'interroge sur la «religion des manuscrits» (p. 15) qui consiste à collecter un grand nombre d'entre eux pour finalement éditer un document qui n'a jamais été écrit... «L'établissement d'un texte ne m'a jamais paru être une fin en soi, affirme-t-elle, mais seulement un moyen pour entrer dans sa logique interne» (p. 19). Selon elle, on est «contraint d'étouffer les scrupules de l'érudition si on veut donner au public au moins une première version d'un document majeur» (p. 18). D'autre part, en prenant des exemples aussi variés que le traité d'éthique du fameux chrétien jacobite de Bagdad du IXe siècle, Yaḥyā b. ʿAdī, (*Kitāb Tahḏīb al-aḫlāq* ou *Le livre de la correction des mœurs*), du Psautier mozarabe de Ḥafṣ al-Qūṭī (le Goth) daté de la même période, de la marginalisation des écrits du moniste Ibn Sab'īn au XIIIe siècle, ou encore des réactions qui ont suivi la traduction du Coran au XXe siècle par Jacques Berque, l'A. veut illustrer l'ambiguïté du rapport entre culture savante et culture de masse, c'est-à-dire «le décalage *possible* entre *l'intention* de l'auteur et *la perception* de l'œuvre par le public» (p. 43). En effet, selon elle, «l'étude d'un texte invite à une intériorisation, et à ne pas se contenter du «je sais déchiffrer!» [...] Il ne s'agit pas d'exposer théorie et hypothèses, mais de rendre le plus scrupuleusement possible à la fois ce que l'auteur a *écrit* et ce qu'il a *voulu dire* dans l'épaisseur du texte» (p. 48).

Dans *la deuxième partie*, l'A. se demande si le soufisme est un islam éclairé. En évoquant le cas de Aḥmad al-Badawī (1199-1276), le saint le plus populaire d'Egypte et fondateur de la confrérie Aḥmadiyya, Marie-Thérèse Urvoy défend la thèse que le soufisme populaire est plutôt un «révélateur psychosociologique» (p. 51), grâce auquel sont «synthétisés arabisme, islam sunnite et une part importante de l'islam chiite» (p. 56). Cela se manifeste aussi bien dans le recueil de ʿAbd al-Ṣamad, ce mystique aḥmadī qui compila en 1657 des traditions se rapportant à al-Badawī, que dans les apologies modernes de ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, recteur d'al-Azhar de 1973 à 1978 et docteur en Sorbonne. Généralement, chez ces apologètes, il s'agit toujours de sauver «l'attachement «projectionnel» à une personne physique [c.-à-d. le saint]» (p. 105), grâce notamment à la célébration du *mawlid*, et malgré la lutte des salafistes contre ce culte, comme Abū Rayya (1889-1970), qui accusent les soufis de nocivité et de profiteurs... Marie-Thérèse Urvoy développe ensuite l'ambiguïté du thème de l'amour dans le soufisme (p. 109), en parcourant diverses figures connues telles que Rābi'a (m. 801), al-Ḥallāj (m. 922), al-Ġazālī (m. 1111), Ibn al-Fariḍ (m. 1235), Ibn ʿArabī (m. 1240). Elle relève que si, chez beaucoup de soufis, la conscience de

leur état mystique les conduit souvent à une certaine autosatisfaction, ces personnages véhiculent aussi des conceptions subjectives considérées dangereuses pour l'orthodoxie, dans la mesure où ils prônent l'absorption de l'amour divin en Dieu. L'A. s'arrête de nouveau sur Ibn Sab'īn et son héritage dans la confrérie de son principal disciple Šuštarī *(ṭarīqa šuštariyya)*, ou chez le célèbre mystique damascain du XVIIe siècle, 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī. Ibn Sab'īn, «penseur de frontière», chercha également, par sa démarche originale, à s'ouvrir au christianisme qu'il connaissait bien et appréciait, ce qui est rare en pays à majorité musulmane.

La troisième partie regroupe plusieurs articles intéressants concernant les chrétiens arabes orientaux, et «arabisés» occidentaux. La participation des chrétiens orientaux à l'élaboration du patrimoine arabe est indéniable. Notamment, le plus ancien traité d'éthique arabe est l'œuvre d'un chrétien, Yaḥyā b. 'Adī déjà cité, ce qui invalide la thèse selon laquelle ces chrétiens arabes n'étaient que des traducteurs du grec (ou du syriaque) vers l'arabe: ils étaient aussi des commentateurs et des scientifiques. Cette conclusion permet aussi à l'A. de réfléchir à la critique des textes chez les penseurs chrétiens orientaux du Moyen-âge, particulièrement la question de l'établissement du canon biblique dans les différentes Églises. Quant au rôle des mozarabes d'Espagne, la situation est plus complexe. D'une part, nous possédons seulement quelques textes, comme le Psautier versifié par Ḥafṣ le Goth déjà mentionné. Et d'autre part, le débat est «passionné» (p. 191): contre les thèses de Francisco Simonet (1829-1897), Marie-Thérèse Urvoy affirme que «l'arabisation des chrétiens fut très profonde» (p. 198), qu'il y eut un réel effort des mozarabes pour participer à l'élaboration de la culture, mais que celui-ci fut refoulé à l'occasion de l'affirmation de la littérature proprement «andalouse» qui se voulait simultanément arabe *et* musulmane. L'A. remet, par ailleurs, quelques pendules à l'heure: «Bien loin d'avoir été ce laboratoire d'une tolérance générale entre les communautés monothéistes que l'on se plaît à imaginer depuis l'époque des Lumières, en réaction contre l'Espagne Très Catholique, al-Andalus a été le théâtre d'une lutte de ces communautés pour l'accès à la culture sous sa forme dominante de l'arabisme» (p. 213). Nous avons, en effet, des marques tangibles de l'ostracisme culturel dont ont fait l'objet les chrétiens de l'Espagne musulmane (cf. p. 205), outre des faits historiques connus comme la destruction de toutes les Églises de Cordoue à la conquête musulmane (sauf, pour un temps, la basilique Saint-Vincent), et la déportation au Maghreb d'une grande partie des chrétiens andalus à la demande du cadi Ibn Rušd, le grand-père d'Averroès.

La quatrième partie revient, plus précisément, sur un thème cher à Marie-Thérèse Urvoy: la question de la relation entre l'intention de l'auteur et la réception de son œuvre par le public à travers différents exemples. En considérant, tout d'abord, la pensée d'Averroès sur la *ḏimma* (les juifs et les chrétiens) et son rationalisme qui «apparaît à beaucoup d'Arabo-musulmans comme une garantie de modernité» (p. 263), l'A. rappelle que, dans la mesure où Ibn Rušd était un «apparatchik» (p. 254) du régime des Almohades, «il n'ignorait pas le principe selon lequel celui-ci ne reconnaissait aucune autre religion sur son territoire», d'où les limites de sa «modernité»: la raison est *in fine* totalement inféodée dans sa philosophie à l'au-

torité du texte coranique, ce qui n'est pas toujours relevé... Marie-Thérèse Urvoy analyse ensuite l'ouvrage d'un Syrien contemporain, Ṣādiq Jalāl al-'Aẓm, intitulé *Trois dialogues en défense du matérialisme et de l'histoire* (1990), lequel est présenté par son éditeur comme un «penseur philosophique arabe» qui cherche à relire des textes fondamentaux d'al-Ġazālī, Hume, Marx, Heidegger, Bergson, mais aussi Mawdūdī, fondateur du parti islamiste pakistanais Jamaat e-Islami. L'ouvrage, qui ignore les travaux des orientalistes, se veut une interprétation personnelle du marxisme et porte un jugement critique sur l'ensemble de l'histoire de la pensée moderne. Enfin, l'A. revient plus longuement sur l'attitude des intellectuels égyptiens face à la traduction du Coran de Jacques Berque. L'idée-force des réactions au livre «est de réaffirmer le caractère divin du Coran, ce qui le met hors du champ des méthodes humaines» (p. 284). Quelques musulmans ont cependant, au péril de leur vie, affirmé qu'«on ne saurait exiger que les non-musulmans traitent l'islam en fonction des conceptions islamiques» (M. S. al-'Ašmāwī) (p. 288).

La cinquième partie aborde quelques problèmes fondamentaux. En rappelant, tout d'abord, que l'arabe n'est «pas une langue liturgique, comme le latin pour le christianisme de jadis, mais bien la langue sacrée et divine» (p. 296), l'A. explicite comment, sous les dynasties omeyyades et abbassides, la langue arabe a été absorbée par l'islam, même si le vocabulaire philosophique, théologique et éthique a été établi par des chrétiens (Ḥunayn b. Isḥāq, 'Ammār al-Baṣrī, Abū Ra'iṭā, Yaḥyā b. 'Adī). Par la suite, «l'apport proprement littéraire des minorités non islamiques, pour réel qu'il ait été ici ou là, a été refoulé et condamné à une audience strictement intracommunautaire» (p. 305). Du côté musulman, après l'œuvre originale d'al-Ma'arrī (XI[e] siècle), le poète anticonformiste le plus emblématique de la littérature arabe du Moyen-âge, il a fallu attendre l'époque moderne, avec l'introduction d'éléments étrangers grâce à la mondialisation, pour trouver une littérature arabe dégagée de l'islam. Le problème est l'énorme difficulté des musulmans à se distancier du texte sacré, à lever le statut d'exception de la langue arabe pour lui appliquer les lois communes du langage et ainsi pouvoir utiliser le Coran comme matériau historique. Le cas contemporain de Taha Hussein (mais aussi d'A. Merad et de M. Talbi) est cité comme emblématique, et manifeste «l'importance des obstacles psychologiques qu'il y a à affronter» (p. 312). Malgré des signes avant-coureurs d'une adoption de la critique historique chez certains religieux (le *šayḫ* Ḫalīl 'Abd al-Karīm, Sayyid M. al-Qimmī, F. Rahman, M. M. Ṭaha). l'A. prétend que «l'apparition d'un islam libéral n'est [...] pas seulement une question de bonne volonté individuelle ou collective. C'est une véritable révolution à l'intérieur de l'islam qui doit se produire» (p. 314). Pour éviter la tentation islamiste ou «l'accommodation circonstancielle» de la *šarī'a* (Tariq Ramadan), il faut partir tout d'abord de «l'affirmation claire et explicite que le Coran est, pour le croyant, un livre *inspiré* — et non dicté — et qui transmet un message purement *spirituel* — et non une loi» (p. 317). Beaucoup de musulmans ont déjà pratiqué inconsciemment une césure entre «islam» comme intériorité purement individuelle, et «islamisme» comme système sociopolitique; mais «combien sont prêts à le faire en toute conscience?» (p. 327).

L. Basanese, S.J.

ТАСЕВА, Лора, *Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина.* Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели [Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes 54], Weiher Verlag, Freiburg im Breisgau 2010, pp. 823.

The Old Slavonic version of Nicephorus Callistus Xanthopoulos' *Synaxaria in triodium et pentecostarium* (a collection of 31 texts intended for reading during the liturgy on certain movable feasts from Sunday of the Publican and the Pharisee till Pentecost and Whit Monday) has neither been studied in detail, nor been published in a scholarly edition. This fact alone is enough to consider Prof. Lora Taseva's new book a pioneer research. However, such a definition would be insufficient to describe the real value of both the industrious effort and remarkable results: more than seventy witnesses are compared in order to restore the Slavic manuscript tradition (pp. 37-51), and, after four translations, a few partial versions and one recension come to light, each is subjected to profound analysis with respect to its text features and translation principles as compared to the original (pp. 52-130; twenty-three Greek manuscripts are used to accomplish this task, see pp. 32-36, 144-145). The text critical research is followed by two excellent editions. The first presents the oldest and most complete translation, made by Zacchaeus the Philosopher on Mount Athos before the mid-14th c. (pp. 144-521), while the second contains the Russian translation, which emerged at the end of the 14th or the beginning of the 15th c. (pp. 522-532). These are supplied with a rich *apparatus* that contains variant readings from all their sub-versions. Six Slavic-Greek and Greek-Slavic word indices that include complete lexical extraction are appended as well (pp. 533-818). Thus, the book is not merely the beginning of a research on an unexplored topic, but rather an exhaustive, finished study that will serve as a basis for future research in many aspects.

To begin with, the Slavic text(s) shall be used not only by Slavists, but also by Byzantinists, since the *Synaxaria* original has not been edited nor studied yet. In this sense, it is a pity that Prof. Taseva did not publish the full text of the earliest Greek witness (e.g. Bodley Library, Auct. E. 5. 14) that she had used for the collation. Certainly, one must bear in mind that this is a research into the Slavic translations, and an edition of the Byzantine original would not only have been beyond the scope of the study, but also would have produced a volume exceeding 1000 pages. It would have been very difficult to use such a work the more so as the weighty *apparatus* contains data (extracted from nearly 60 Slavic manuscripts belonging to 15 translations or redactions) that would have been impossible to be legibily published below the main text. Taseva has chosen a more balanced approach instead — to lighten the editions' structure in order to provide transparency: all the variant readings between Greek and Slavic versions are given in the *apparatus*, while the most significant of them are analysed in the text critical survey. In this way, on the one hand, the relations between them are evident, and, on the other, all differences recorded might be taken into account by those who decide to study the Byzantine tradition.

Secondly, L. Taseva's survey benefits from the methodology applied. As a rule, scholars of medieval Slavic language and literature hardly ever undertake such an ambitious research aiming at exhaustive textual criticism without having at least diplomatic edition of the original at hand. What is more, in this case the collation has revealed so many versions and versions within versions that at first sight it seems impossible to resolve the puzzle. However, through careful examination of every branch of the multi-branched Slavic tradition and through juxtaposition with the Greek sources, L. Taseva succeeds in grouping the witnesses, restoring the features of every version and building convincing reconstruction of the text transmission.

The main contribution of the book is the examination of the Slavic translations. L. Taseva's research understandably focuses on the Zacchaeus version as far as its characteristics are concerned: first, up to the publication of the book reviewed, the Zacchaeus version was the only known translation, and, second, its established chronology and place of origin turn it into a source of primary importance. The oldest witnesses (Cod. Sinaiticus Slav. 23 and 24) contain colophons stating that the new translation of the Triodion "into Bulgarian" was made by Iosif, and the *Synaxaria* were translated by Zacchaeus. These two codices are direct transcripts from the Zacchaeus' autograph. Thanks to Taseva's study we have the first reconstruction of the textual history, scholarly edition and full lexical index of this important translation. Furthermore, Taseva discovers other 14th-century translations, contaminations of versions and redactions that were previously unknown, and subjects them to the same assiduous analysis. L. Taseva's research thus helps to elucidate important questions such as the adoption of Byzantine texts in the 14th c.; the role of Mount Athos, Tarnovo and Serbian monasteries in these processes; the origins and dissemination of the multiple Slavic translations of same Greek originals, among others.

The six indices at the end of the volume are yet another important contribution of Taseva's careful and precise work. They represent an exhaustive lexis of the texts, giving opportunities to examine the translators' technique in comparison. The indices contain Greek-Slavic sections, thus providing very important data missing in almost all similar studies and editions.

To summarize, Lora Taseva's book contributes significantly to the ongoing process of making the Slavic translations from Greek accessible and to the intensive research of 14th-century literary activity among Slavs. It is a very useful and stimulating step towards attaining higher standards in methodology by applying an approach and preparing instrumenta that both shall serve as a basis for future research into textual criticism, lexicography and edition of other medieval Slavic translations from Greek. In short, this fifty-fourth volume is on (and even beyond) the usual high level of the surveys and scholarly editions published in the prestigious series Monumenta Linguae Slavicae.

Y. Miltenov

TANG, Li, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China* [Orientalia Biblica et Christiana 18], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011, pp. 169.

Avevo già incontrato pagine di questo studioso cinese che agli occidentali svela enigmi della Cina e della sua storia. Nella prefazione, Li Tang riconosce che qualche occidentale sa del primo apparire in Cina di monaci cristiani provenienti dalla Persia. Una gigantesca stele bilingue siriaca e cinese, rinvenuta a Xi'anfu celebra i centocinquanta anni dall'arrivo di quei primi missionari. Li Tang depreca giustamente la confusione ingenerata dalla equivoca denominazione di Chiesa nestoriana, da chiamarsi piuttosto Assira d'Oriente, oppure Persiana, Siro-orientale, o Sirocaldea. Precisa che la fioritura cristiana suscitata da pionieri nel secolo settimo si arrestò misteriosamente con la caduta della dinastia Tang, che aveva favorito il diffondersi della cosiddetta «religione luminosa». La scomparsa di questa cristianità si deve alla persecuzione dell'imperatore Wuzong, contrario a religioni provenienti dall'India o dalla Persia. Bisogna forse attendere che missionari gesuiti e protestanti si impongano all'ammirazione di letterati, matematici e astronomi cinesi perché i cristiani ritornino in Cina? Li Tang smentisce questa idea introducendo il lettore a un'epoca nella quale l'impero cinese vive la «pace mongolica». Commercianti e missionari provenienti dall'Occidente intraprendono lunghi viaggi sulla via della seta, terrestre o marittima, per diffondere il Vangelo o per incrementare il commercio intercontientale. Li Tang menziona i missionari Giovanni da Pian del Carpine, Guglielmo di Rubruck, il commerciante Marco Polo e altri religiosi come Odorico da Pordenone, Giovanni da Montecorvino e Giovanni di Marignolli. Essi incontrano in Cina cristiani di varie etnie, *hyghur, kerait, naiman, merkit, öngüt*, specialmente lungo le rive del Fiume Giallo o sui monti Yinshan. I cristiani di queste etnie ottengono il favore dell'imperatore. Ma dopo aver prosperato sotto i Mongoli hanno un declino simile a quello che i cristiani dell'epoca Tang avevano incontrato con la caduta di quella dinastia. L'Autore cita reperti archeologici dall'ottavo al decimo secolo che testimoniano la presenza cristiana nell'estremo oriente asiatico, nel Turchestan cinese, nella Mongolia Interiore. Li Tang riconosce che la conversione al cristianesimo di queste etnie rimane misteriosa. A questo proposito avrebbe potuto citare anche *Cristianesimo in Asia Centrale nel primo millennio: Testimonianze archeologiche,* di Maria Adelaide Lala Comneno, OCP 1995, 495-535. Li Tang si occupa singolarmente di etnie a contatto con il cristianesimo e suscita interesse per capi cristiani identificati con il misterioso *Prete Giovanni*. Li Tang passa in rassegna i *kerait* con il loro Khan, i *naiman* e gli *hyghur*, anche loro detti impropriamente nestoriani. Sa che Marco Polo li incontra e altrettanto fa Giovanni di Monte Corvino. Li Tang continua con i *turkici* e gli *öngüt* la cui capitale Olo Sume offre agli archeologhi reperti ciclopici da studiare. Una certa fama hanno raggiunto due personaggi che attraversano valli e deserti per raggiungere la Terra Santa. L'uno Jahballah e l'altro Rabban Sauma. Il primo sarà Patriarca di Seleucia Ctesifonte e l'altro *periodeuta* che viaggia in Europa per cercare alleati contro i musulmani. L'Autore conosce il buon lavoro di Pier Giorgio Borbone, dedicato ai due personaggi. Li Tang aggiunge alle considerazioni storiche elementi filologici: La parola *Dixie* designa i Persiani e un'altra *yelikewen*

indica i cristiani cinesi. La seconda parola è di origine mongola *erkegün*, trascritta con *yeliquiao* per la tendenza cinese di *di sostituire* alla erre la elle. Per il porto ammirevole di Quamzhou si usa il termine *Zaitun* che in arabo significa olive ma in Cina vuol dire porto, imparentato all'inglese *satin* che in Cina designa la via marittima della seta preferita dai Persiani alla via terrestre. Sia Marco Polo che Odorico conoscono il proverbio cinese che mette a confronto due famose località in termini biblici: il paradiso celeste è Suzhou, quello terrestre è Hangzhou. L'espressione cinese *Fan Ren* sarebbe traslitterazione fonetica dell'inglese *foreigners* e in Cina designerebbe gli stranieri. Mar Sargis, fondatore di vari monasteri cristiani, possiede l'arte sopraffina di preparare gelati, che chiama con parola araba *sharba*t da cui viene l'italiano *sorbetto* e *sciroppo*. L'Autore studia anche l'archeologia e si basa su tombe con epigrafi cristiane o addirittura bilingui in siriaco e in cinese e ne dà varie illustrazioni fotografiche con croci di Malta sostenute da fiori di loto; segno di presenza locale di cristiani. Cita un articolo di Igor de Rachewiltz che elenca ufficiali cristiani di varie etnie alla corte del Gran Mogol e appartengono alla Chiesa assira d'Oriente. Nel periodo Mongol-Yuan la scelta di ufficiali governativi è fatta tra i *Semuren*, che vuol dire *di qualunque etnia*: il che non esclude i cristiani. La tolleranza mongola è applicata alle diverse religioni. Quella di Cinggis Khan è basata sulla convinzione di essere colui del quale tutti i popoli sono destinati ad essere sudditi. Khublai Khan favorisce i cristiani anche per amore della moglie cristiana e domanda a Marco Polo di ottenergli dal Papa l'invio di preti cristiani. Guyuk, Terzo Khan, aveva una chiesa-tenda presso i suoi padiglioni. Nell'epoca Yuan cristiani e non cristiani vivevano insieme, in mezzo a taoisti e musulmani. I vari uffici erano assegnati in base a risultati di concorsi. E i prescelti erano mongoli o *semuren*, cioè chiunque *tra gli altri*, quindi anche cristiani. Nel 1281 è creato da Khublai Khan il *Chongfusi*. Ufficio che regola gli affari dei cristiani e nel 1318 riconosce i meriti del cristiano Aholahan (Abramo) che studiando ha acquistato una eccezionale conoscenza del taoismo. Cristiani, buddhisti, taoisti e musulmani erano esenti dal servizio militare e dal lavoro forzato. Erano però tenuti tutti a pregare per le autorità mongole, Khan compreso. Sotto Guyuk Khan i monaci cristiani, buddhisti o taoisti pagavano tasse ma soltanto sui beni terrieri e sul commercio.

Mi piace concludere con una osservazione che l'Autore fa sui membri della Chiesa assira d'Oriente. All'epoca Mongol-Yuan questa Chiesa si estese da Occidente verso la steppa e in seguito dal nord al nord-ovest. Iniziatori di questa espansione sono i Sogdiani, di cultura iranica con un loro alfabeto. Tommmaso di Marga e Timoteo Luoyang, patriarchi della Chiesa assira d'oriente, descrivono le missioni sogdiane. Nel secolo XIII questi cristiani penetrano tra i Mongoli divenendo anche maestri e consiglieri di principi. Samarcanda è il centro della loro diffusione, come asserisce lo storico confuciano Liang Xiang.

Il libro ricostruisce una storia cristiana della Cina. Brevi documenti di questa storia sono riprodotti in lingua e caratteri cinesi, quindi tradotti in inglese. L'Autore fornisce anche una ricca bibliografia distinguendo fonti primarie e secondarie, in cinese e in altre lingue. Congratulazioni all'Autore e agli Editori

V. Poggi, S.J.

TIMOTIN, Andrei, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IXe-XIe siècles)* [Dossiers byzantins 10], Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2010, p. 376.

Malgré le nombre impressionnant de publications récentes qui attestent la diversité des travaux de recherche actuels, les ouvrages qui puissent proposer une méthodologie nouvelle et originale ou qui soient le résultat d'une investigation rigoureuse sont très rares. Parmi ceux-ci, le volume de Andrei Timotin a retenu toute notre attention. Issu d'une thèse de doctorat, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine* (*IX*^e^-*XI*^e^ *siècles*) ce livre a toutes les chances de devenir un titre de référence pour les recherches sur l'hagiographie byzantine de l'époque post-iconoclaste, et aussi pour la formation de l'idéologie et des structures du pouvoir politique, social, local ou familial de la période concernée. La recherche est basée sur l'interprétation d'un corpus de textes très épais, bien organisée autour de quelques documents et sujets centraux choisis par l'auteur.

Dès le début, le schéma du livre est clairement dévoilé: l'homme ne vit pas que dans un univers entièrement (parfois point) rationnel, il rêve, il croit, il se dédie et ses rêves lui offrent souvent une motivation beaucoup plus forte que celle rationnellement ou économiquement déterminée. La prophétie et les visions font partie précisément de ce type d'expériences qui avoisinent l'univers divin. L'objet de l'étude envisage les récits de prophéties et les visions susceptibles soit de légitimer et de confirmer une personne ou une institution, soit de contester une autorité établie, de la délégitimer. Tout cela nous montre comment la prophétie et les visions se trouvent étroitement liées au pouvoir temporel. Cette affirmation qui semblerait s'imposer avec la force de l'évidence est, chez Timotin, le résultat d'une argumentation approfondie et sophistiquée. De surcroît, tout comme l'auteur tient à le préciser, les visions ou les prophéties n'ont pas encore fait l'objet d'analyses systématiques dans le domaine des études byzantines.

Le choix audacieux de placer les prophéties et les visions au centre de cette exploration approfondie de la littérature hagiographique méso-byzantine est foncièrement justifié dès l'introduction concise du livre. L'auteur y discute et définit d'un point de vue conceptuel ses sources, tout en soulignant les interdépendances des deux genres et leurs rapports avec l'idée de sainteté et de pouvoir de l'époque. Un des objectifs (modestement déclarés) de l'ouvrage est de démontrer la pertinence des récits par rapport aux visions et aux prophéties en tant que source historique. Pour y arriver, l'auteur remet en question l'autorité avec laquelle ces textes furent investis dans la société byzantine. Celle-ci est étroitement liée à l'influence qu'ils auraient pu avoir et au rôle joué lors de la formation des mécanismes individuels ou collectifs qui légitimaient ou, par contre, contestaient le pouvoir ecclésiastique et celui de l'État. Du point de vue méthodologique, la recherche sur les textes hagiographiques considérés significatifs sous un aspect fonctionnel et pragmatique vise la découverte des buts spécifiques imposés par leurs auteurs ou

bien construits par les destinataires. Pour cela, le livre de Timotin ne se contente pas d'être simplement une anthologie de la production hagiographique mais réussit aussi à renvoyer une image cohérente de la société et du pouvoir de Byzance dans l'époque méso-byzantine (IXe-XIe siècles). Sur ce point, l'auteur se révèle un connaisseur avisé de la littérature byzantine, de l'histoire de l'Empire et de son idéologie politique.

Dans une optique plus ample, le premier chapitre (le plus général) passe en revue les significations acquises par les visions et les prophéties dans la tradition chrétienne depuis la Basse Antiquité jusqu'à la fin de la période visée suivant leur continuité et les transformations enregistrées au cours de leur réception sociale. Grâce à une telle approche, cette première partie dédiée à la méthodologie de la recherche, demeure très importante. Bien évidemment, le phénomène est d'abord placé dans le contexte des prophéties vétérotestamentaires, avec une attention particulière accordée aux différences que l'on retrouve avant et après la chute des monarchies du Peuple élu en 515 av. J.-C. Dans le sens politique on peut parler d'un changement essentiel qu'apportaient à la littérature juive canonique et apocryphe les textes apocalyptiques. Ces derniers ne s'adressaient plus à une autorité politique d'un des deux royaumes, ni exclusivement au Peuple d'Israël, mais à un auditoire universel, afin d'exprimer des valeurs universelles, ouvrant ainsi la voie vers la métamorphose de la religion biblique. Sans doute les Chrétiens situaient-ils leurs prophéties dans la descendance légitime de celles de l'Ancien Testament. Ici on retrouve un des traits caractéristiques des textes sur lesquels se fonde la recherche de Andrei Timotin. Il faut aussi mentionner deux grandes transformations qui changent la situation sans interrompre la continuité entre la tradition chrétienne toujours en formation et celle de l'Ancien Testament. *Primo*, les prophéties «bouche à bouche», donc celles transmettant la parole de Dieu, se transforment graduellement en visions. Ainsi, le texte devient image. *Secundo*, cela se passe surtout dans le milieu monacal, qui devient porteur de la sainteté et de la tradition prophétique. Ainsi le saint et surtout le saint anachorète incarneront l'image de Dieu et deviendront les porteurs de Sa vérité. L'évènement aura une grande influence sur la culture de la Chrétienté orientale dans toute sa complexité et particulièrement sur celle des pays orthodoxes durant des siècles. Tout cela se passe malgré la méfiance à l'égard de (certaines) prophéties et visions, méfiance qui continue de se manifester dans ces pays jusqu'à présent.

Le second chapitre est consacré aux interrelations de l'autorité spirituelle et du pouvoir politique. L'auteur fait une affirmation extrêmement importante: l'autorité spirituelle, fondée sur la prophétie et les visions est en même temps légitimatrice et légitimée par rapport au pouvoir séculier. Il ne s'agit pas d'instrumentaliser tout simplement la sainteté afin de soutenir le pouvoir, mais de l'impact de l'autorité du père spirituel et du saint homme sur les réseaux politiques. On y ajoute aussi le support et le développement de certains cultes et pratiques par les autorités de l'État. Il s'agit donc d'un échange entre le saint charismatique et sa clientèle séculière, traduit dans le patronage des monastères et la légitimation des règnes contestés.

L'analyse des relations qui s'établissent entre les visions et la vénération des reliques, en tant que trait caractéristique du rapport complexe englobant le saint homme charismatique et le patronage du monastère, bénéficie d'une attention spéciale. Sans perdre de vue le fait que l'acquisition et la translation des reliques étaient au cœur de la formation des cultes locaux, les visions jouent un rôle capital pour la légitimation ou la contestation d'une telle action, en révélant la volonté du saint. Plus précisément, par le truchement d'une vision, l'instauration du culte local devient l'œuvre de la personne vénérée. On peut affirmer à ce point que l'interrelation des deux phénomènes hagiologiques est particulièrement soulignée par l'auteur dans l'analyse de l'usage hagiographique des visions dans le cadre des récits sur les translations des reliques.

Le troisième chapitre se veut une analyse des prophéties vues comme arme du pouvoir séculier. L'auteur nous propose un examen des deux types de textes, appelés suivant une tradition instaurée sous le nom de «prophéties *ex eventu*» et «wish propheties», à savoir celles qui légitiment *a posteriori* un règne en manque de légitimation unanime. Malgré leur aspect contradictoire, les deux types de textes visent en effet une argumentation du pouvoir dans des circonstances spécifiques et délicates. Le chercheur présente ses observations sur l'Apocalypse de St. Methodius de Patara, les textes liés au nom du prophète Daniel, les Oracles de Léon V, les prophéties d'Ioanikios et ainsi de suite. Ils sont tous bien placés dans le contexte des évènements historiques de l'époque. Par exemple, l'étude du cas concernant l'interprétation du rêve prophétique attribuée à Léon V est très suggestif pour le type d'approche proposée par Timotin: le déchiffrement de la fonction politique des prophéties par une scrupuleuse relecture de leur arrière-fond social et/ou politique. Très rigoureuse, l'interprétation se tisse toujours sur la toile d'une investigation du contexte socio-politique qui produit les récits. Ceci est d'ailleurs une des options méthodologiques les plus remarquables et inspirées de ce livre. Retenons aussi la différence entre les prophéties impériales et celles patriarcales, un type particulier en usage et lié à un pouvoir qui concerne la spiritualité et la politique.

Dans le chapitre suivant, Andrei Timotin touche un sujet spécial qui rend son étude encore plus audacieuse et intéressante: l'icône et le pouvoir local, mettant un accent particulier sur la vision et la représentation visuelle. Il ne s'agit pas seulement de poursuivre l'importance de l'icône en tant que signe et représentation publique de l'identité et du pouvoir local, mais également de prendre en compte les problèmes plus généraux de la vision de la sainteté, de la réception optique d'une présence divine et de la corrélation entre «entendre» et «voir» dans le contexte particulièrement délicat de l'époque post-iconoclaste. En partant de la prémisse de l'interdépendance de la vision et de l'icône dans la hagiographie Byzantine moyenne, l'auteur examine le rôle des visions pour la légitimation des icônes en tant qu'objets de culte, et respectivement, dans la promotion de nouveaux cultes de saints développés autour de la vénération d'une certaine icône ou vision. Une attention spéciale est accordée aux changements des pratiques dévotionnelles liées au culte des saints, impliquant à la fois les visions et les icônes, changements survenus pendant la deuxième moitié du IXe siècle. L'auteur souligne que, toujours à la recherche d'une légitimité théologique pendant la période de la crise icono-

claste, les icônes étaient de plus en plus souvent le résultat des visions divines. Correspondant au caractère iconique des visions, elles sont de plus en plus devenues leur analogue visible dans le monde sensible, ou «images d'images». Toutefois, tel que nous montrent plusieurs témoignages hagiographiques des visions divines, la figure sainte qui se manifestait au croyant était reconnaissable uniquement grâce à sa ressemblance avec l'icône qui la représentait. Par conséquent, l'icône authentifie la vision, tandis que la vision rend une légitimité additionnelle à l'icône consacrée. Tout en la remplaçant ou en la reproduisant, l'icône devient l'équivalent sensible d'une vision et aussi l'effet de l'inspiration divine ou d'une révélation. Par conséquence, après la restauration de l'orthodoxie, les icônes ont joué un rôle crucial dans la sanctification et dans la vénération publique des saints. À côté des reliques et des récits hagiographiques, elles sont prises en compte comme éléments indispensables dans l'évolution des nouveaux cultes. L'argumentation de cette idée, construite autour de plusieurs études de cas concernant des lieux saints (Théodora de Thessalonique, Marie la Jeune, Athanase l'Athonite, Irène de Chrysobalanton, Nikon «le Metanoeïte» etc.), dont les cultes ont été encouragés par certains cercles aristocratiques ou monastiques visant des revendications politiques ou familiales, représente sans doute une des parties les plus remarquables de ce livre.

Le dernier chapitre est consacré aux visions de l'Au-delà en tant que moyens d'affirmation ou de contestation du pouvoir. L'interprétation de la Cour céleste en tant que archétype de la cour impériale est notamment importante pour l'étude de l'idéologie politique et de la structure de la société byzantine. Une analyse à part de ce dernier sujet est dédiée aux conceptions des communautés marginales ou quasi-marginales comme celles des eunuques et des Juifs.

Le livre de Andrei Timotin se présente comme une recherche approfondie très riche d'idées, fondée sur l'interprétation d'un corpus de sources vraiment immense. On se doit de féliciter l'auteur pour cette démarche et espérer que ses prochains travaux continueront dans la même direction. Il ne s'agit pas simplement de sujets qui nous sont très proches, mais d'une étude qui continue le grand travail accomplis sur le même type de textes par les générations précédentes. Ainsi, l'auteur a trouvé le juste équilibre entre la continuation de cette tradition qu'il met à profit sans pourtant s'engager sur des sentiers battus, et une perspective novatrice. A l'encontre des recherches habituellement centrées sur les textes deutérocanoniques, sans pourtant les avoir laissés de côté, Timotin privilégie l'hagiographie, ce qui produit la richesse des interprétations et des conclusions fournies par ce volume. En y ajoutant la méthodologie innovatrice de l'auteur, le résultat est digne de toutes félicitations.

E. Firea – I. Biliarsky

ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, Марияна, *Покайната книжнина на Българското средновековие IX-XVIII* в. (езиково-текстологични и културологични аспекти), София 2011, 556 с.

Le livre présente le résultat de recherches sur un sujet essentiel de la culture juridique de la Bulgarie médiévale qui est resté méconnu et très peu étudié avant

les recherches de M. Tsibranska. Elle est le premier auteur qui l'a approché et lui a destiné une série d'articles bien appréciés dans le monde des juristes et des philologues.

Le livre est assez volumineux, ce qui est déterminé par le matériel assez riche sur lequel la recherche est basée, ainsi que par les nombreuses questions que l'auteur aborde. Il faut également noter que l'ouvrage couvre une très longue période de l'histoire. Ce sont pratiquement plus de mille ans à partir de l'introduction du Christianisme en Bulgarie (864) jusqu'à l'époque moderne. Une telle recherche ne pouvait évidemment pas être limitée au cadre de la culture juridique et canonique bulgare ni aux lisières de la Chrétienté orientale, c'est à dire l'Orthodoxie. Voilà pourquoi M. Tsibranska nous offre un vaste panorama de la pratique pénitentielle à Byzance, dans les pays du Monde Byzantin ainsi qu'en Europe de l'Ouest dans les pays appartenant à l'Église catholique.

Le livre est exemplaire en raison de la recherche interdisciplinaire qui intègre les études philologiques avec celles juridiques, théologiques et ethnologiques. Ce n'est pas un rassemblement éclectique de méthodologies différentes mais une synthèse bien organisée à laquelle l'auteur est parvenue par les biais de la méthode juridique, historique et linguistique. Cela rend l'ouvrage un outil de recherche accessible aux représentants des différentes disciplines scientifiques et assure sa présence durable dans les études médiévales bulgares.

Le premier chapitre est centré sur la rédemption au sens liturgique, canonique et disciplinaire. M. Tsibranska met l'accent sur l'indivisibilité entre le droit (canonique mais également civil, concernant la rédemption) et la pratique liturgique de la communauté des croyants. Elle propose un panorama de la littérature pénitentielle depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, ce qui est absolument nécessaire en tant que base pour la recherche suivante et très utile pour tous les spécialistes qui s'y intéressent. L'auteur aborde aussi certaines questions terminologiques qui posent beaucoup de problèmes mais auxquels elle a réussi à proposer une solution élégante.

Le premier chapitre est plus général, tandis que les suivants focalisent sur différents codes pénitentiels qui avaient cours dans le milieu et la pratique de la Bulgarie médiévale.

Le deuxième chapitre présente le recueil dit «Commandements des saints pères de l'Église» en tant que premier code pénitentiel des slaves orthodoxes. Il faut souligner qu'il englobe et traite des problèmes d'un domaine considérablement plus vaste concernant la vie religieuse des peuples slaves durant l'époque de leur évangélisation pendant le Haut-Moyen âge, quand l'Église n'était pas encore divisée entre Rome et Constantinople. Un fait de signification exceptionnelle est que la traduction du texte du code était faite à partir du latin, ce qui témoigne de la réception chez les peuples slaves de la discipline pénitentielle de l'Église romaine. Après une étude comparative des deux copies du texte des «Commandements» — celle de l'Euchologe glagolitique du monastère de Ste Catherine du Sinaï et celle du Nomocanon dit «d'Ustiug» — M. Tsibranska est arrivée à la conclusion que certains œuvres juridiques, liées à la mission des Sts Cyrille et Méthode en

Grande Moravie, ont été transférées en Bulgarie, où ils subirent un développement et trouvèrent un second centre de rayonnement consécutif. La présence même de ce texte dans l'Euchologe Sinaïtique est une raison suffisamment significative pour une étude élaborée, car cela la situe à l'aube de la pratique pénitentielle chez les peuples slaves. Je ne manquerai pas d'attirer également l'attention sur le supplément au chapitre qui présente un glossaire de la correspondance entre les termes slaves et latins dans le texte en question.

Le troisième chapitre présente le Nomocanon pénitentiel de St Jean le Jeûneur, patriarche de Constantinople, ainsi que la tradition et la pratique des Slaves méridionaux au XIVe siècle. L'auteur apporte des solutions aux nombreux problèmes liés à l'origine du texte slavon mais aussi de l'original grec, de son auteur et de sa provenance. Un accent intéressant dans le texte est mis sur l'étude du manuscrit No 1160 de l'Institut historique et archivistique de l'Église auprès du Patriarcat de Bulgarie, ce qui continue les études antérieures de M. Tsibranska et lui permet de parvenir aux contributions essentielles dans l'étude de cette matière. La conclusion qu'il s'agit d'une traduction effectuée dans la capitale de la Bulgarie au Xe siècle, Preslav la Grande, — ce qui témoigne d'une réorientation politique vers Constantinople — est-elle sans doute fondamentale. Cela prouve aussi que nous pouvons arriver par des voies différentes aux résultats constitutifs pour tous les domaines des études médiévales.

Pour moi, le chapitre le plus fascinant est le quatrième, consacré au Nomocanon du Pseudo-Zonaras et à l'étude parallèle sur le Nomocanon de Cotelerius. Ce dernier est appelé d'après le nom de Jean-Baptiste Cotelier, humaniste français qui a effectué au XVIIe siècle l'unique édition jusqu'à présent de ce texte grec (Cotelerius, J. B., *Ecclesiae graecae monumenta*, t. I, Paris 1677). M. Tsibranska définit ce texte slave comme étant le *Nomocanon pénitentiel du monde slave orthodoxe*; une thèse que j'accepte et qui démontre l'importance du code. Il s'agit d'un texte très riche dont la signification est renforcée par le fait que son original grec n'a pas été retrouvé, ni reperé. L'auteur arrive à la conclusion qu'il s'agit de modèles et d'archétypes italo-byzantins; ce qui rend la situation encore plus intéressante. Je dois confesser que le chapitre est très captivant en raison du développement historique du texte du Pseudo-Zonaras et ses liens (au sens lexical, historique et juridique) avec le Nomocanon de Cotelier, ainsi qu'en raison des voies et mécanismes de réception des textes canoniques et des pratiques pénitentielles dans le milieu slave au Moyen Âge. Les conclusions de M. Tsibranska concernant la chronologie et la localisation de la mise en œuvre de la traduction sont à signaler. Il est évident que ses contributions, réalisées dans ce chapitre sont sans aucun doute un considérable succès de sa recherche.

Le dernier chapitre traite les problèmes liés au Nomocanon, qui se rattachent à l'*Euchologium Magnum*. L'auteur y présente une recherche sur un phénomène plus tardif et sur la pratique pénitentielle dans un contexte temporel assez différent. Dans un certain sens on peut dire que ce sujet dépasse la limite temporelle signalée dans le titre du livre (XVIIIe siècle) et suit un phénomène depuis l'aube de la Chrétienté jusqu'aux temps modernes. Il est à souligner que ce chapitre étend

les intérêts de M. Tsibranska au domaine de la recherche sur la paléotypie slave, c'est-à-dire l'usage du livre imprimé à l'époque de l'apparition de la typographie et sa signification culturelle, politique et juridique. Elle suit systématiquement la trace de la présence du Nomocanon, lié à l'*Euchologium Magnum*, chez les slaves méridionaux et propose une localisation et une datation de la traduction du texte grec; ce qui constitue l'apport de l'auteur à cette considérable discipline.

Je voudrais attirer l'attention sur la conclusion de M. Tsibranska qui est importante et qui confirme, par une voie différente, l'idée générale de l'appartenance de la culture médiévale bulgare au Monde byzantin. Elle souligne d'une manière formelle la réception du Droit de l'Empire d'Orient et du patriarcat œcuménique de Constantinople (en tant que méthode du système juridique canonique) par les traditions locales ainsi que la préservation des normes, textes et idées hérités du passé proprement dit. Nous ne pouvons que la remercier pour cette conclusion, qui pourrait paraître évidente pour certains collègues, mais non pour tous les représentants des études médiévales bulgares.

Je ne peux pas manquer de signaler encore une de ses conclusions: à savoir, que malgré la base des sources très limitées, nous disposons encore de beaucoup de matériel pour nos recherches et il ne nous reste qu'à l'identifier et l'utiliser.

Je pourrais déclarer que l'ouvrage de M. Tsibranska est l'étude la plus importante sur la littérature pénitentielle parmi les recherches médiévales bulgares. En fait, vu qu'elle est la seule, ma déclaration est tout a fait superflue. Voila pourquoi je dirais que c'est la meilleure étude consacrée au droit canon en Bulgarie.

I. Biliarsky

SCRIPTA AD NOS MISSA

ALEHEGNE, Mersha, *The Ethiopian Commentary on the Book of Genesis*. Critical Edition and Translation [Aethiopistische Forschungen 73], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011, pp. xix + 722.

BIANCHI, Luca (a cura di), *Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale. Atti dell'XI Simposio intercristiano, Roma 3-5 settembre 2009*, Edizioni Ed. San Leopoldo, Padova 2011, pp. 299.

BUMAZHNOV, Dmitrij – Hans R. SEELIGER (hrsg. von), *Syrien im 1.-7 Jahrhundert nach Christus*. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007) [Studien und Texte zu Antik und Christentum 62], Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 284.

CAMERON, Averil – Robert HOYLAND (edited by), *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300-1500* [The Worlds of Eastern Christianity, 300-1500, volume 12], Ashgate Publishing, Surrey 2011, pp. li + 415.

CALASSO, Giovanna, *Alla ricerca di dār al-islām. Una ricognizione nei testi di giuristi e tradizionisti, lessicografi, geografi e viaggiatori*, estratto da *Rivista degli studi orientali*, Fabrizio Serra Edtiore, Pisa – Roma 2011, pp. 271-296.

CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Servizio Informazioni Chiese Orientali*. Anno 2010. Annata LXV, Roma 2011, pp. 367.

DELCOGLIANO, Mark, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden – Boston 2010, pp. xii + 300.

DEMICHELIS, Marco, *Il pensiero mu'tazilita. Ragione e fede tra Basra et Baghdād nei primi secoli dell'Islām*, L'Harmattan Italia, Torino 2011, pp. 297.

EVANS, Craig A., *The World of Jesus and the Early Church. Identity and Interpretation in Early Communities of Faith*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2010, pp. xvi + 257.

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*. Livres I-III. J. BIDEZ – L. PARMENTIER (texte grec de l'édition), G. SABBAH (introduction), L. ANGLIVIEL – G. SABBAH (annotation), † A.J. FESTUGIÈRE O.P., B. GRILLET, G. SABBAH (traduction) [SC 542], Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 582.

FABRIS, Rinaldo, *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 931.

FEDALTO, Giorgio, *Le Chiese d'Oriente*. Vol. III: *Dal Seicento ai nostri giorni* [Biblioteca permanente Jaca 18], Jaca Book, Milano 2012², pp. xvi + 442.

FOZIO, *Sentenze morali*. Introduzione, traduzione e note a cura di Lucio Coco, Leo S. Olschki, Firenze 2011, pp. 116.

GARRIGUES, Jean Michel, *Deux martyrs de l'Église indivise: saint Maxime le Confesseur et le pape Saint Martin. Le récit de leurs procès et de leur mort par des témoins oculaires* [Sagesses chrétiennes], Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 176.

GAUL, Niels, *Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik. Studien zum Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologenzeit* [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 10], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011, S. XVI + 500.

GERSTEL, Sharon E. J. – Robert S. NELSON (edited by), *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at St Catherine's Monastery in the Sinai* [Cursor Mundi 11], Brepols, Turnhout 2011, pp. xxx + 608.

HAUSHERR, Irénée, *Padre, dimmi una parola* [Scritti monastici 32], titolo originale: *Direction spirituelle en Orient autrefois* [OCA 144], trad. di R. BALDELLI, Abbazia di Praglia, Bresseo di Teolo (PD) 2012, pp. 350.

LUCHINO DAL CAMPO, *Viaggio del Marchese Nicolò d'Este al Santo Sepolcro (1413)*, edizione commentata a cura di Caterina BRANDOLI. Presentazione di Franco CARDINI [Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Testi e documenti 24], Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, pp. XIV + 326.

LARCHET, Jean-Claude, *L'Église corps du Christ. Nature et structure* [Collection «Théologies»], Les Éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 256.

КАПРИЕВ, Георги, *Византийска философия. Четири центъра на синтеза*, 2 изд., Изток-Запад, София 2011, 478 с.

KATOS, Demetrios S., *Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. XVII + 218.

ΚΟΥΤΖΑΚΙΩΤΗΣ, Γιώργος, *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17ο αιώνα*. Ο εβραίος μεσσιάς και ο μέγας διερμηνέας, Αθηνα 2011, σ. 254.

MUNITIZ, Joseph A., *Anastasios of Sinai. Questions and Answers* [Corpus Christianorum in Translation 7], Brepols, Turnhout 2011, pp. 264.

NARO, Massimo (a cura di), *Il dialogo possibile. I cristiani di fronte all'islam oggi* [Studi del centro Intreccialagli 2], Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta – Roma 2005, pp. 184.

Papiri filosofici. Miscellanea di studi, VI. Dedicato alla memoria di Francesco

Adorno [Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini 16], Leo S. Olschki, Firenze 2011, pp. 320.

PATRIZI, Elisabetta, *"Del congiungere le gemme de' gentili con la sapientia de' christiani". La biblioteca del Card. Silvio Antoniano tra* Studia Humanitatis *e cultura ecclesiastica* [Biblioteca di Bibliografia italiana 193], Leo S. Olschki, Firenze 2011, pp. 346.

RAINERI, Osvaldo (a cura di), *Schilpario, cose nuove e cose antiche*, Vilminore di Scalve (BG) 2011, pp. 422.

RUNGE, Steven E., *Discourse Grammar of the Greek New Testament. A Practical Introduction form Teaching and Exegesis*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2010, pp. xvii + 404.

RUSSO, Eugenio, *Sulla cronologia del S. Giovanni e di altri monumenti paleocristiani di Efeso*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, pp. 259.

SCARCIA AMORETTI, Biancamaria, *'Nostalgia' del passato: chiave di lettura dell'Islam, Oggi?*, estratto da *Rivista degli studi orientali*, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2011, pp. 237-270.

SCARCIA AMORETTI, Biancamaria (a cura di), *Studi su Gerusalemme* [La Sapienza Orientale – Studi], contributi di E. BENIGNI, M. MARCONI, D. SALEMI, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 345.

SCHREINER, Peter – Ernst VOGT (herausgegeben von), *Karl Krumbacher. Leben und Werk*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2011, S. 147.

TIMOTIN, Andrei, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX*[e]*-XI*[e] *siècles)* [Dossiers byzantins 10], Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, De Boccard, Paris 2010, pp. 374.

TRIPLET-HITOTO, Valérie, *Mystères et connaissances cachées à Qumrân, Dt 29,28 à la lumière des manuscrits de la mer Morte.* Édité par Michaël LANGLOIS [L'écriture de la Bible 1], Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 400.

URVOY, Marie-Thérèse, *Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 381.

YAMAN, Hikmet, *Prophetic Niche in the Virtuous City* [Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 81], Brill, Leiden – Boston 2011, pp. 316.

ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, Марияна, *Покайната книжнина на Българското средновековие IX-XVIII* в. (езиково-текстологични и културологични аспекти), София 2011, 556 с.